









Geschichte
der
Entstehung und Entwickelung
der
jüdischen Reformgemeinde in Berlin.

Im Zusammenhang
mit den
jüdisch-reformatorischen Gesammtbestrebungen der Neuzeit.

Dargestellt
von

Dr. Sam. Holdheim.
Rabbiner und Prediger der jüdischen Reformgemeinde in Berlin.

Berlin.
Verlag von Julius Springer.
1857.

Vorwort.

Ein Bild des werdenden und reifenden Lebens der jüdischen Reformgemeinde in Berlin zunächst Denen vorzuführen, die sowohl an der Schöpfung und Förderung dieses Lebens für Andere mit Begeisterung wirkten, als sie auch die lebendige Strömung desselben in ihrem eigenen Innern rauschen und wachsen fühlten, ist der nächste Zweck, den die folgenden Blätter zu erreichen streben. Aber auch andere, außerhalb dieses besondern Lebensprocesses stehende Personen zur theilnahmsvollen Beschauung und unbefangenen Beurtheilung desselben einzuladen, ist von ihren Zwecken nicht ausgeschlossen. Wenn, um diesen Doppelzweck zu erreichen, unsere Arbeit auf einiges Verdienst Anspruch machen dürfte, so ruhete dieses vornehmlich darin, daß sie durch die Art, wie sie ihren Gegenstand behandelt, überall bemühet ist, diejenige Auffassung, nach welcher die Berliner Reformbewegung ein Deus ex machina, eine von dem Mutterboden der jüdischen Geschichte losgerissene, aus Willkür und Laune von Personen entstandene wäre, als eine unhistorische und unrichtige nachzuweisen und die Bewegung vielmehr als eine in den allgemeinen historischen Verhältnissen tiefbegründete, gleichsam als das Resultat der zunächst die deutsche Judenheit seit länger als einem halben Jahrhundert durchdringenden reformatorischen Gesammtbestrebungen darzustellen, sowie auch den maßgebenden Einfluß dieses ihres eigentlichen Ursprunges auf die Richtung und Fortentwickelung ihres Lebens in ihrem Bildungs-

gange aufzuzeigen. Deshalb schien es uns im pragmatischen Interesse der ganzen geschichtlichen Darstellung und des innern Verständnisses der Thatsachen nothwendig, der Schilderung der ersten und vornehmlichsten derselben, der Entstehung der Reformgenossenschaft (II. u. III.) eine allgemeine historische Skizze der reformatorischen Gesammtbestrebungen im Judenthum der Neuzeit (I.) voranzuschicken, so wie auch, ehe wir zur Darstellung der weitern Entwickelung übergingen, die gewonnene Grundlage derselben, den Aufruf, von den verschiedensten Seiten zu beleuchten (IV. V. VI.). In dem Maße als die Einsicht in die geschichtliche Entwickelung des Judenthums bei seinen Bekennern vermittelt wird, werden diese mit der religiösen Reform immer mehr sich befreunden. Wie diese aber, in dem gesammten Geistesleben der Nation wurzelnd, als dessen in der Sonne der gegenwärtigen Sitte und Bildung gezeitigte edle Frucht sich darstellt, so ist die Berliner Reform eine der edelsten Geistesblüthen der religiösen Reform überhaupt, und nur das Begreifen dieser führt zum Verständniß jener. — Die Einen sollen daher die Quelle, aus welcher ihr Leben floß, stets fest im Auge behalten, und mit der vollsten Aneignung des Lebens der Gegenwart in Wissenschaft, Bildung und Sitte, auch die Liebe und Kenntniß der jüdischen Vergangenheit in sich nähren und pflegen und das Band der Lebensgemeinschaft mit der jüdischen Gesammtheit befestigen. — Und die Andern sollen um dieses gemeinsamen Lebens willen, das sie mit uns, wir mit ihnen theilen, stets eingedenk sein, daß wir beide Zweige eines Stammes sind, die aus ein- und denselben Wurzeln ihre Lebenskraft empfangen, und daß wenn wir als Zweige nach verschiedenen Richtungen hin uns ausbreiten, doch wieder vereinigt gemeinschaftlich des Stammes herrliche Krone bilden. — Ist aber diese unsere Beweisführung eine richtige, so würde die jüdische Reformgemeinde zwar für die besondere ihr eigenthümliche **Art** der Reform die Verantwortlichkeit allein tragen, für die Reform überhaupt aber dieselbe mit der deutschen Judenheit theilen müssen. Letztere wird daher gegen diejenige feindselige Stimmung und Gesinnung von Innen und Außen, welche die reformatorische Bewegung innerhalb der Judenheit der Gegenwart als „die Auflösung des Juden-

thums" darstellt und bezeichnet, mit uns gemeinsam und brüderlich kämpfen.

Was die aktenmäßige Darstellung der in dieser Schrift berührten Thatsachen betrifft, so haben wir uns die historische Treue und Wahrheit zur Pflicht und Richtschnur gemacht und wissentlich nie gegen dieselben gefehlt. Wo wir dieselben mit unserem Urtheil begleiteten, haben wir es immer in der rücksichtsvollsten Weise, namentlich von uns hochgeachteten und hochverdienten Persönlichkeiten gegenüber, zu thun gestrebt. Am schwierigsten war gewiß, die überall so tief eingreifende und hervorragende Persönlichkeit des Hrn. Dr. Stern zu behandeln, wo wir einerseits seine hohen Verdienste um die Entstehung und Entwickelung der Reformbewegung in gerechter Weise zu würdigen hatten, und andererseits dem Pflichtgefühl der Wahrheit genügen mußten. Wir suchten Herr dieser Schwierigkeit zu werden, und würden uns sehr freuen, wenn dies uns nach dem unparteiischen Urtheil der Leser gelungen sein sollte, so wie wir bereit sind, jeden Irrthum zu berichtigen, wenn wir hierin weniger glücklich gewesen sein sollten.

Wir hatten auch die wenig erfreuliche Aufgabe, feindliche Angriffe und übelwollende Urtheile zurückzuweisen. Auch hier suchten wir warm, aber ohne Hitze, parteiisch, aber ohne Parteileidenschaft, entschieden und scharf, aber ohne Verletzung, die falsche Ansicht zu bekämpfen, ohne die Achtung gegen die Person aus dem Auge zu verlieren.

Männer von allgemeiner Bildung dürften in dieser Schrift vielleicht zu viel, Theologen von Fach zu wenig wissenschaftliche Theologie finden. Ich gestehe, daß hierin das rechte Maß getroffen zu haben für das Gelingen der Darstellung und Verarbeitung des historischen Stoffs von wesentlichem Einfluß sei. Wie das Weltall und das Leben überhaupt, so scheint mir die Reform einer historischen Religion überhaupt und die des Judenthums insbesondere das Resultat oder die Vermittelung von zwei einander bekämpfenden Gegensätzen zu sein. Die feindlichen im Widerstreit mit einander begriffenen Principien sind hier: Bildung und Wissenschaft und die aus ihnen hervorgegangenen geistigen Bedürfnisse der Gegenwart auf der einen, und die alte Theologie oder die talmudische Rechtgläubigkeit, oder richtiger, die Bil-

dung und Sitte und die aus ihnen entsprungenen Bedürfnisse einer vergangenen Zeit auf der andern Seite. Die moderne wissenschaftliche und reformatorische Theologie, die eben nichts anderes ist oder sein soll als eine historische und religiöse Würdigung des jüdischen Alterthums im Lichte der Bildung und Wissenschaft der Gegenwart, strebt nach Vermittelung der alten Religion mit der von religiösem Geiste erfüllten Neuzeit, und wird sie nach unserer Ueberzeugung um so sicherer erstreben, in je stärkerem Maße sie extensiv und intensiv die Kenntniß der jüdischen Vergangenheit mit Bildung und Wissenschaft der Gegenwart verbinden, oder die Gesetzeskunde der Priester mit dem Geistesschwung und der sittlichen Thatkraft der Propheten vereinigen wird. Nebenstein und Simion, Stern und Behrend, Breßler und Waldeck, Heymann und Lesser, Meyer und Gerb, Salomon und Friedländer &c. haben in den Debatten über religiöse Fragen eben so viele theologische Ansichten entwickelt als die hervorragenden Capacitäten der Rabbinerversammlung, Geiger und Einhorn, Herzfeld und die Adler[1]), Hirsch und Wechsler u. v. A. allgemein wissenschaftliche Bildung an den Tag legten. Galt es hier, die starre Orthodoxie, welche das graue jüdische Alterthum von der Tochter Israels nicht blos als ehrwürdigen väterlichen Greis pietätsvoll hochgeachtet, sondern als Jüngling feurig geliebt wissen will, zurückzuweisen, so griff man dort nach der theologischen Zange, um unter der Asche der alten Religion das heilige Feuer hervorzusuchen, welches das kalte Herz des Indifferentismus wieder erwärmen soll. Es war daher nöthig, das von der modernen Bildung aus dem Bereiche der Theologie entlehnte Urtheil zwar nicht durch die Theologie schlechthin, wohl aber durch diejenige Theolo-

1) Dr. S. Adler, einer der bedeutendsten Gelehrten der Rabbinerversammlung, ist jüngst zum Rabbiner einer Reformgemeinde in Newyork berufen worden, an welchem Dr. Einhorn, Rabbiner in Baltimore, in der Leitung der Reformangelegenheiten der Amerikanischen Juden eine mächtige Stütze gewonnen hat. Sein jüngerer Bruder, A. Adler, an Gelehrsamkeit ihm nicht nachstehend, an prophetischem Geistesschwunge ihn noch übertreffend, ist leider für die Sache der Reform allzufrühe durch den Tod entrissen worden. In der von ihm 1846 herausgegebenen Zeitschrift: „Die Reform," findet sich eine sehr eingehende Würdigung derselben in einer Recension von Dr. Sterns Vorlesungen vom Jahre 1845.

gie, welche den Läuterungsprozeß der modernen Bildung und Wissenschaft durchgemacht hat, zu rektificiren und zu berichtigen.

Wir haben noch die Pflicht der Dankbarkeit gegen den Vorstand der jüdischen Reformgemeinde zu üben, der uns mit großer Bereitwilligkeit die Gemeindeakten zur Verfügung stellte, deren Benutzung uns in den Stand setzte, die Lösung einer Aufgabe anzustreben, die, wenn sie nicht ganz verfehlt und mißlungen sein sollte, nicht verfehlen dürfte, nach Innen die alte Liebe und Begeisterung zu erhöhen, und nach Außen so manche vorurtheilsvolle Eingenommenheit zu zerstreuen. Mußten wir auch bei der Fülle des Materials auf erschöpfende Vollständigkeit von vorn herein verzichten, so strebten wir doch, die wesentlichen Lebens- und Entwickelungsmomente zusammenzufassen und sie zu einem Ganzen zu verarbeiten. An Liebe und Eifer hat es uns nicht gefehlt, und diese geben uns den Trost, daß „unsere Mühe nicht umsonst, unsere Kraft nicht unnütz verwendet sein wird.“[1])

Berlin, im April 1857.

Der Verfasser.

1) Die anfänglich auf 12 Druckbogen berechnete Arbeit ist uns unter der Hand auf 16 angewachsen. Dies nöthigte uns, mit dem 15. Kapitel zu schließen und mehrere die innere Entwickelung betreffenden Abhandlungen zurückzulegen. Sie führen folgende Ueberschriften: 16. Die Lebensfähigkeit der jüdischen Reformgemeinde. 17. Alte Orthodoxie und neuere Kultur stehen überall in umgekehrtem Verhältniß. 18. Die Orthodoxie ist in dem Indifferentismus gestorben und begraben worden und feiert ihre Auferstehung in der Reform. 19. Die Zugkraft der alten und der neuen Formen, oder Altes und Neues im Judenthum überhaupt. 20. Die Zukunft der jüdischen Reformgemeinde. Die Abhandlung ad 19 haben wir unserm Collegen Dr. Einhorn in Baltimore für seine Zeitschrift „Sinai“ übersandt.

Inhalt.

Einleitung.

Selbst bei historischen Gebilden, deren Ursprung in die entlegenste Vergangenheit sich verliert und deren tausendjähriger Bestand Zeugniß von ihrer inneren Lebenskraft giebt, verlohnt es sich noch immer der Mühe, die verborgenen Quellen aufzusuchen und die Gründe zu erforschen, aus welchen ihre ersten Lebensanfänge flossen. An der Hand dieser Erkenntniß sucht der Geschichtsforscher die verschiedenen Entwickelungsgänge zu bemessen und den geheimen Trieben nachzuspüren, die in ihren Richtungen sich offenbaren. Um wie viel wichtiger und bedeutsamer mag dies aber bei einer Institution von so jungem, zartem Lebensalter wie die jüdische Reformgemeinde zu Berlin sein, die mit dem zurückgelegten ersten Jahrzehnte ihres Lebens und Wirkens die Frage über ihre innere Lebensfähigkeit von vorn herein abzuweisen noch nicht im Stande ist. Die sichtbaren Ursachen, aus welchen diese neue religiöse Schöpfung hervorging, sind freilich keine andere als das Chaos, welches damals die Berliner Gesammtgemeinde darbot, nämlich gewisse in Gährung begriffene, schwebende und schwankende Zustände, welche gewissen nach einer festen und sichern Gestaltung strebenden Kräften eine erfolgreiche Wirksamkeit eröffneten. — „Je weniger" — lautete schon das damals gefällte Urtheil der Geschichte [1]) — „die Gemeinde Berlins, ungeachtet die deutsche Predigt durch ein kräftiges Organ vertreten ist, sich fortbewegte, desto stärkeren Anklang fanden Dr. Sterns Vorträge über Judenthum, welche zum Zweck hatten, ein klares Bewußtsein über das, was die Zeit zu erstreben gebot, zu verallgemeinern".

1) Jost, Culturgeschichte zur neueren Geschichte der Israeliten von 1515 — 1845 S. 227.

Allein die unsichtbaren Fäden, mittelst deren das, was in der Berliner Gemeinde zu einer festen Lebensgestaltung so rasch emporwuchs, mit den gesammten reformatorischen Bestrebungen zunächst der deutschen Judenheit genau zusammenhängt, liegen tiefer. Diese blos zu legen und aufzudecken dürfte aber um so lohnender und interessanter sein, als man alsdann nicht mehr bei diesem Zusammenhang stehen bleiben kann, sondern höher in die Entwickelungsgeschichte der Neuzeit hinaufzusteigen sich nothgedrungen fühlt, um in der allgemeinen geistigen Bewegung, die sie charakterisirt, die Anknüpfungspunkte für die inneren Vorgänge auf dem Gebiete des Judenthums seit Moses Mendelssohn zu suchen und zu finden.

In den sogenannten orthodoxen Kreisen [1]), in welchen eine Reaktivirung des Mittelalters ein müssiges Geschäft wäre, da dasselbe noch aktiv und lebendig ist, wird die Reformbedürftigkeit auf dem Gebiete des Judenthums gradezu geläugnet. Einerseits ist das religiöse Bedürfniß gegenwärtig noch so stark wie es ehemals gewesen, und andererseits sind die überlieferten religiösen Formen und Institutionen in diesem Augenblick noch im Stande, dasselbe mit ungeschwächter Kraft vollkommen zu befriedigen. In den diesen diametral entgegengesetzten indifferenten Sphären wird gleichfalls eine Reformbedürftigkeit des Judenthums in Abrede genommen und bestritten, weil man überhaupt ein religiöses Bedürfniß nicht mehr, oder vielleicht, noch nicht fühlt. Zwischen diesen zwei Extremen, gleichsam wie zwischen glühenden Vulkanen auf der einen und an hohen Bergen hangenden Schneelawinen auf der andern Seite, steht eine täglich wachsende Zahl von jüdischen Bekennern in der Mitte, welche ein tiefinniges religiöses Bedürfniß gleichwohl fühlen, doch aber in den bestehenden Formen des Judenthums keine Befriedigung desselben finden können. Da gegenwärtig hierin eine so große Verschiedenheit obwaltet, während vor ungefähr hundert Jahren noch sämmtliche

1) Wir müssen hier gleich auf der Schwelle bemerken, daß wir von „orthodoxen Kreisen“ redend, keinesweges Berlin im Auge haben, sondern die Juden in Polen, Rußland ꝛc., wo zwar auch die Reform bei Einzelnen ihre Vertreter, aber in der Gesammtheit noch keine Vertretung findet. Hier in Berlin giebt es keinen eigentlich orthodoxen Kreis im alten Sinne mehr, und es handelt sich gegenwärtig lediglich um mehr oder weniger Reform. Der Eintritt sämmtlicher Juden Berlins in die Kulturverhältnisse der Neuzeit und somit die größere oder geringere Abweichung ihres religiösen Zustandes von ehemals ist Thatsache. Selbst die zwei älteren hochachtbaren Mitglieder des Rabbinats vertreten die Orthodoxie nur für ihre Person nicht aber für die Gemeinde, in der sie faktisch nicht vorhanden ist. Die wenigen nicht näher zu bezeichnenden Personen, die den Behörden gegenüber ins Horn der Orthodoxie blasen, werden es uns schon zu Gute halten müssen, wenn wir an ihre Orthodoxie noch weniger glauben als sie an den religiösen Ernst und die historische Bedeutung unserer Reform. Wir sehen uns zu dieser Bemerkung veranlaßt gegenüber der nach Vollendung unserer Arbeit so eben erschienenen Schrift: „Das Judenthum und der Staat“ von H. Wagener.

Juden ein gleichmäßiges Bedürfniß empfanden und in den überkommenen religiösen Formen und Institutionen eine volle Befriedigung desselben fanden, so ist es geschichtliche Thatsache, daß in neuerer Zeit bei einem großen Theil der deutschen Juden eine wesentliche Umwandlung der Anschauungen, Gefühle und Empfindungen stattgefunden hat, vermöge welcher die Einen das religiöse Bedürfniß gänzlich eingebüßt haben und der väterlichen Religion wie Fremdlinge gegenüberstehen, und die Andern mindestens den ererbten Formen der Religion sich so sehr entfremdet haben, daß sie in denselben weder den wahren Ausdruck der Religion zu erkennen, noch eine Befriedigung ihres Religionsbedürfnisses zu finden vermögen. Die Orthodoxen klagen daher in der That und mit Recht über den Verfall der väterlichen Religion in der Neuzeit, über einen immer mehr einreißenden Kultus des Zeitgeistes. Um diese Klage zu begründen, weisen sie aber nicht nur auf die große Anzahl der um die väterliche Religion sich nicht kümmernden, dem Zeitgeist huldigenden Indifferentisten, aus deren Reihen in den zwanziger Jahren so viele dem gänzlichen Abfall vom Judenthum zum Opfer sich hingaben, sondern noch mehr und erbitterter auf das Gebahren derjenigen hin, welche zum Behufe der Befriedigung ihres vorgeblichen religiösen Bedürfnisses eine grundsätzliche und gesetzliche Veränderung der religiösen Formen und Institutionen des Judenthums in den Gemeinden zu erstreben suchen. Die Letztern aber stimmen mit den Orthodoxen darin überein, daß die Religion in der Neuzeit wirklich in Verfall gekommen sei, welches die große Zahl der Gleichgültigen genugsam beweise, zeigen aber zugleich auf ihr eigenes reformatorisches Bewußtsein, dem ein wahrhaftig religiöses Bedürfniß zu Grunde liege, als auf die Zeichen hin, daß die Religion bei so vielen ihrer Bekenner sich wieder zu ermannen und zu erheben suche, daß die Zeit des Verfalls der Religion vorübergegangen und die der Wiedererhebung sichtbar zu werden beginne. Diese fordern daher im Namen der Religion eine Erneuerung und Umgestaltung der erstarrten religiösen Formen und Institutionen, um sie wieder lebendig und fähig zu machen, dem religiösen Bedürfniß die religiöse Befriedigung zu spenden und sie dadurch mit dem religiösen Denken und Fühlen der jüdischen Gegenwart in Einklang zu bringen. Ja, sie fordern, den Orthodoxen gegenüber, die nichts als zu klagen vermögen, mit allem heiligen Ernst die Reform des Judenthums als das einzige thatkräftige Mittel, um die Religion aus ihrem Verfall wieder emporzurichten. Dadurch allein, behaupten sie, daß das Judenthum in dem gegenwärtigen Ge-

schlecht der Judenheit wieder lebendig und wirksam gemacht wird, könne die Religion auch ferner vor Verfall und Untergang geschützt und gerettet, sowie durch unsere Kinder auf ferne Geschlechter fortgepflanzt werden.

Das war damals und ist zum Theil noch jetzt der Stand der Sachen und der Parteien im Judenthum. Der Verfall der Religion ist eine historische Thatsache, die selbst der Indifferentismus nicht läugnen kann, wenn er auch den mit diesem Wort verbundenen schmerzlichen Begriff und die an ihm hangende tiefe Bekümmerniß nicht theilt. — Daß der Verfall der Religion in einem Umschwunge der Ideen und Gefühle, welche die neuere Zeit in den Bekennern des Judenthums bewirkt hat, seinen Grund habe, vermag die Orthodoxie nicht einzusehen. Daß durch nichts Anderes als durch eine Einwirkung auf diese Ideen und Gefühle im Interesse des Judenthums dem Verfall gewehrt und gesteuert werden könne — für diesen inneren Zusammenhang fehlt ihr das Verständniß. Die Behauptung, daß in den reformatorischen Bestrebungen der Gegenwart die erfreulichen Zeichen einer besseren Zeit, namentlich die Zeichen der Wiederhebung der Religion aus ihrem tiefen Verfall zu erblicken seien, bringt bei der Orthodoxie Erbitterung, bei dem Indifferentismus ein unangenehmes bis zur Peinlichkeit sich steigerndes Gefühl hervor. — Für uns aber stehen die Thatsachen fest. Die Orthodoxie sieht sich in ihrem tausendjährigen Besitz gefährdet und angefochten, aber nicht sowohl durch den Indifferentismus, als vielmehr durch die Reform. Der Indifferentismus sieht und fühlt sich in seiner Apathie und Ruhe gestört, aber gleichfalls nicht durch die Orthodoxie, sondern durch die Reform. Das ist bedeutungsvoll. Nicht die negativen, sondern die posotiven Gegensätze sind die eigentlich feindlichen. — Es kann sich daher für uns nur darum handeln, die Gründe des Verfalls der Religion in der Entwickelungsgeschichte der Neuzeit und in dem geistigen Umschwung, den sie in die jüdische Glaubensgemeinde hineintrug, nachzuweisen, sowie dann die Zeichen der Wiederhebung der Religion auf dem besonderen Gebiet des Judenthums mit den reformatorischen Stimmungen und Bewegungen der Gegenwart in Einklang zu bringen. Können wir dies hier, wo lediglich eine Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte der jüdischen Reformgemeinde in Berlin das Motiv unserer gegenwärtigen Arbeit ist, auch nur in kurzen und allgemeinen Umrissen

andeuten,[1]) so wird eine auch nur skizzenhafte Erörterung dieser Punkte als passende Einleitung in die Geschichte der jüdischen Reformgemeinde derselben vorauszuschicken sein.

I.

Die Gründe des Verfalls der Religion in der Entwickelungsgeschichte der Neuzeit und die Zeichen ihrer Wiedererhebung in den reformatorischen Bestrebungen der Gegenwart. Eine historische Skizze.

Die Bekenner des Judenthums in Deutschland lebten bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in einem Zustande der völligen Ausschließung von Außen und gänzlicher Abschließung von Innen. Noch mehr als die politische, wirkte als deren Folge die gesellschaftliche Isolirung der Juden von Seiten der Christen auf Erstere dahin ein, immer mehr dem eigenen inneren Mittelpunkte zuzustreben und sich in demselben zu einem unentwirrbaren Knäuel zu verdichten. Ihre Berührungspunkte mit nicht jüdischen Zeitgenossen waren, wie bekannt, mit geringen Ausnahmen ausschließlich materieller Natur, und überdies von so kränkender und verletzender Art, daß sie sich immer mehr in sich selbst zurückzogen und in dem innersten religiösen und gottesdienstlichen Zusammenleben mit den Glaubens- und Leidensgenossen Trost und Ersatz für alle Schmach und für allen Hohn suchten, die sie von Außen erdulden mußten. Wie ihr einziges höchstes Gut, ihr theuerster, heiligster Besitz die ererbte Lehre der Väter war, um derentwillen sie litten und duldeten, so war der einzige Trost und die höchste Seligkeit für die Einen, die geistig dazu befähigt waren, die unmittelbare Pflege der jüdischen Lehre und Wissenschaft; für die Andern, denen diese Befähigung fehlte, die Betheiligung an dem hohen Verdienste dieser heiligen Uebung durch materielle Unterstützung und Förderung derselben; für Alle aber der öffentliche Gottesdienst, in welchem sie ihr leidendes Gemüth vor Gott ausschütteten und aus welchem sie neue Kraft und Stärke für neue Leiden schöpften. Um sich hiervon ein klares, anschauliches Bild zu machen, braucht man nur auf diejenigen Bestandtheile des ehemaligen Gottesdienstes hinzublicken, in welchen diese feurigen Ergüsse einer von Leiden überfüllten und in Gott ausströmenden Seele am lebendigsten rauschten; ich meine jenes herzzerreißende Jammer- und Klagegeschrei an den Buß- und Fasttagen, Selichoth und Kinoth, in

1) Eine ausführliche Erörterung dieser Punkte würde eine Kulturgeschichte der Juden von Moses Mendelssohn bis auf die Gegenwart sich zum Vorwurf nehmen müssen.

welchen einst die Andacht ihren höchsten Gipfelpunkt erreichte und welche von den heutigen Zeitgenossen am dürftigsten gekannt sind und am wenigsten verstanden werden.

Endlich nahm mit der schroffen Ausschließung von Außen die Abschließung von Innen in gleichem Maße ab. Mit den nachgelassenen Leiden ließ auch die enge Verbindung der Leidensgefährten nach. In dem Verhältniß als einzelne Glieder der jüdischen Gemeinde außerhalb ihres Zauberkreises Aufnahme fanden, sah man auch den Zauber immer mehr schwinden und die Fäden der Lebensgemeinschaft nach Innen immer loser werden. Während das Streben sonst auf Verengerung, war es jetzt auf Lockerung der Bande gerichtet. Waren die tiefste Erniedrigung der jüdischen Glaubensgemeinde, Haß gegen ihre Bedränger und Unterdrücker, eine gänzliche Trennung und Abgeschlossenheit von denen, die sie mit Verachtung von sich stießen, natürliche Folgen des traurigen Druckes, welcher auf dem jüdischen Volke Jahrhunderte lang lastete,[1]) so fühlte man sich jetzt, als freiere Ansichten und hellere Ideen, mildere Gesinnung und liebevollere Behandlung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die Oberhand gewannen, innerlich gehoben und gekräftigt. Und wie nach einem warmen Frühlingsregen schmolz die Eisrinde des Hasses um die Herzen der Geächteten und ward in feurige Liebe, die Trennung und Abgeschiedenheit in Annäherung und Anhänglichkeit verwandelt. Und als nun gar die Hallen der Weisheit, die Pforten der Wissenschaft für die von ihnen Jahrhunderte lang Ferngehaltenen sich endlich erschlossen und öffneten, da tranken sie mit durstigen Zügen aus den süßen Quellen der Bildung und des Wissens. Mit hastiger Eilfertigkeit wie ihre Väter einst das Osterlamm, das Symbol der Befreiung, verzehrten, verschlangen jetzt ihre nach Geistesfreiheit hungerigen Söhne die so lieblich anzuschauende und süß schmeckende Frucht vom Baume der Erkenntniß. Und es gingen ihnen die Augen auf, und sie fühlten sich ihrem ehemaligen Zustande gegenüber wie göttliche Wesen, erkennend das Gute und das Böse, und es entstand ein mächtiger Umschwung der Geister und das öde, traurige Mittelalter ward in das Paradies der Neuzeit verwandelt.

Und die Religion? das Judenthum? Sie, die alte, treubewährte Freundin im Unglück, sie ward von den Glücklichen vergessen. Sie, die Trösterin in schwerer Leidenszeit, sie stand jetzt selbst, eine stilltrauernde Mutter, in einem einsamen Winkel da, von ihren Kindern

1) Wessely, Nethib Emuna S. 154.

verlassen, nur von wenigen ihrer Freunde beachtet. Aber warum? Verträgt sich denn nicht die Religion mit dem Lichte der Bildung und der Wissenschaft? Ist ihre Flamme dem Irrlichte gleich, das nur in der Finsterniß leuchtet, im hellen Sonnenschein aber erblaßt und verschwindet? Nein, das gewiß nicht. Sie, die Lichtspenderin, als noch Dunkel die Erde bedeckte; sie, der helle Sonnenglanz, als noch die Nacht des Heidenthums den Geist der Nationen umhüllte; sie, die zuerst die Nebel verscheucht und die Wolken am Himmel der Menschen vertrieben, sie hat es nicht nöthig, vor irgend einer neuen Lichtphase des menschlichen Geistes zu erbleichen und zu verschwinden. Allein das Licht der Bildung und der Wissenschaft desjengen Jahrhunderts, welches von der einen Seite den Eintritt der jüdischen Bekenner in den lichten Kreis der Kultur so sehr begünstigte und dadurch den Auf- und Umschwung des Geistes innerhalb des Judenthums herbeiführte, nahm von der andern Seite eine gar zu feindliche Stellung zur Religion überhaupt und zur jüdischen, als der ältesten Mutter der aus ihrem Schooße entstammten Religionen, insbesondere ein. Nicht wegen des Judenthums, sondern trotz demselben ward seinen Bekennern die Bruderhand dargereicht! Man haderte eigentlich und war unzufrieden mit den Kindern, die sie geboren, und wälzte deshalb alle Schuld auf die Mutter. Nicht aus Religion, sondern im Widerspruch gegen die Religion übte man Humanität gegen diejenigen, welche bis dahin von der Religion außer dem Bereich der Humanität gestellt worden waren. — Es war dies eine in der ganzen Entwickelungsgeschichte der Neuzeit nothwendig begründete Erscheinung. Die zwei letzten (17. u. 18.) Jahrhunderte waren ein ununterbrochener Kampf gegen das Mittelalter, das Mittelalter aber war ein Kampf der Religion gegen das Licht der Bildung und der Wissenschaft. Nicht etwa, daß die Religion sich nicht mit Wissenschaft, Bildung und Humanität vereinen läßt; nein, das nicht, sondern die verkehrte und falsche Auffassung der Religion, die, weil sie eben eine falsche und verkehrte ist, mit dem Lichte der Wissenschaft sich nicht verträgt und nur im Dunkel oder Zwielicht sich behaupten kann, mußte eben deshalb Bildung und Wissenschaft als ihre natürliche Feindinnen zu bekämpfen und zu unterdrücken suchen. „Jahrhunderte lang war man daran gewöhnt, in einer der ältesten Urkunden der Geschichte, in den heiligen Schriften des alten Bundes, Stützpunkte und Beweisstellen für den Despotismus, den weltlichen wie den geistlichen, zu finden. Die Anhänger beider hatten sich auf

diese Stütze gelehnt und ein absolutistisches System darauf gebaut.“ [1]) Indem man aber während der finstern Jahrhunderte des ganzen Mittelalters bis zum 16. Jahrhundert herab die rein menschliche Empfindung, die Humanität als etwas Antireligiöses, ja Dämonisches und Teuflisches im Namen der Religion confiscirte, mußte man natürlich mit den der Religion entlehnten Waffen jede Regung von Bildung und Wissenschaft, welche die Humanität in einem ganz andern und zwar göttlichen Lichte darstellen, verfolgen und unterdrücken. Und so geschah es! Die zwei letzten Jahrhunderte waren wiederum ein unausgesetzter Kampf gegen das Mittelalter, nämlich ein Kampf der Bildung und Wissenschaft gegen die Religion, die ihnen als geschworene Feindin gegenüber stand. Allein wie es bei solchen Kämpfen und Uebergängen von einander entgegengesetzten Welt- und Lebensanschauungen, den eigentlichen Krisen und Wendepunkten der Weltgeschichte, immer der Fall ist, so war auch hier der neuerwachte Kampf der Bildung und der Wissenschaft nicht etwa nur gegen die falsche und verkehrte Auffassung und Entstellung der Religion von Seiten des Mittelalters gerichtet, sondern gegen Religion überhaupt. Humanität und **nichts** als Humanität, Aufklärung und **nichts** als Aufklärung — war das Losungswort des letzten Jahrhunderts, in welchem der Kampf gegen die Religion zum Sieg, und Humanität und Aufklärung zur Herrschaft gelangten. [2])

Die in allen Lebenskreisen nach Alleinherrschaft ringende und

1) Treffende Worte Gabriel Riessers in der Vorrede zur deutschen Uebersetzung von Salvadors Mosaischen Institutionen. Hamburg 1836.

2) Auch dafür sind folgende Worte des oben angeführten Schriftstellers (Riesser a. a. O.) sehr bezeichnend. „Die Schule der Aufklärung“ — sagt er — „zu eilfertig in ihrem hohen vorbereitenden Werke der Zerstörung, um den Zusammenhang zwischen der Stütze — der H. S. — und dem Gebäude — dem Ausschließungssystem — sorgfältig zu untersuchen und, falls er sich als ein lockerer bewährte, behutsam aufzulösen, — zog es vor, die Stütze mit dem Gebäude über den Haufen zu werfen und richtete deshalb ihre schärfsten Geschosse auf das alt-testamentarische System, in welchem sie ohne Weiteres ein Monument geistiger und politischer Knechtschaft erblickte. Wenngleich manches tiefer blickende Auge, wenn namentlich der Forscherblick Rousseau's Zweifel in die Richtigkeit dieser Auffassung setzte, so ist doch die Ansicht bis auf die neuere Zeit herab die herrschende geblieben. Besonders haben sich deutsche Nationalisten in ihr gefallen, weil sie ihnen Gelegenheit gab, die Waffen ihrer liberalen Kritik in dem gefahrlosen Kampfe wider die Lehren des Alten Testamentes zu üben, was ihrer Gemüthsart mehr zusagte, als gegen einen anderswo in kräftiger Blüthe stehenden geistigen und politischen Despotismus kämpfend aufzustehen.“

Dieser letztere Umstand ist hinsichtlich der Einwirkung dieser Aufklärungskritik auf Judenthum und Juden ganz besonders zu berücksichtigen. Durch den bekannten Freundschaftsbund zwischen Mendelssohn und Lessing ist der Blick und die Aufmerksamkeit der Glaubensgenossen von Ersterem auf die destruktive Bibelkritik des Letzteren zum großen Nachtheil der Religion hingelenkt worden. An innern Widerstandskräften, zumal gegen eine in anderer Weise so sehr sich anschmiegende und zusagende herrschende Zeitrichtung, fehlte es damals ganz und gar, und selbst für die Wahrnehmung, daß Moses Mendelssohn, der Vater der jüdischen Wiedergeburt, so wie auch Lessing in ihren philosophischen Leistungen der verflachenden Aufklärungsschule Voltaire's entgegen arbeiteten, hatte man kein Auge frei.

sie erringende und immer fester begründende Humanität und Aufklärung des vorigen Jahrhunderts traf in der letzten Hälfte desselben mit der Wirksamkeit Moses Mendelssohns zusammen, die zwar nicht aus ihrem Boden entsprossen, aber doch unter der milden Sonne ihres Einflusses besser gedeihen und reifere Früchte treiben konnte. Und als die zur Alleinherrschaft gelangte Humanität und Aufklärung auch die Bekenner des Judenthums, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, aus ihrer mittelalterlichen Abgeschlossenheit befreiete,[1]) und sie, die Erstarrten, in den warmen und lichten Kreis der Humanität und der Bildung hineinzog, machten diese, als junge und rüstige Kampf- und Bundesgenossen, gemeinschaftliche Sache mit den Siegern und kämpften mit frischem Muthe gegen den vermeintlichen gemeinsamen Feind, d. h. **gegen die Religion!** Auch hier auf dem eigenen, besonderen Gebiete des Judenthums ward derselbe Fehlgriff begangen, wie im vereinigten Heerlager. Man kämpfte nicht etwa nur — wie es eigentlich geschehen sollte — gegen die falsche und verkehrte Auffassung der Religion von Seiten des jüdischen Mittelalters, man stellte nicht etwa nur die verjährten Mißbräuche ab, man läuterte und reinigte nicht den öffentlichen Gottesdienst von den Einwirkungen der geistverwirrenden, religiösen Mystik, man verbesserte nicht den religiösen Jugendunterricht, man verkündigte nicht die im Lichte der Bildung und der Wissenschaft gewürdigte und gewonnene reinere Religionsanschauung als das vieltausendjährige heilige Erbe des Judenthums, man befreiete nicht das religiöse Gewissen von der Heilighaltung eines veralteten, nicht mehr verbindlichen Gesetzes: sondern man erhob auch in der jüdischen Glaubensgemeinde das Panier der Aufklärung, entfaltete auch hier die Fahne der Humanität, und machte auch hier Beide zum Losungsworte im Kampfe w i d e r die Religion. Als wenn auch im Judenthum die Humanität alte Unbill zu sühnen und tief empfundene Kränkung an der Religion zu rächen hätte! Als wenn auch in der jüdischen Glaubensgemeinde die Religion die Vernunft in Ketten gelegt hätte und die Erkenntniß in deren Kerker schmachtete, und nicht vielmehr die Religion noch das einzige Licht wäre, welches die schauerliche Nacht des Mittelalters erhellte! Es trat also auch hier die Periode der Aufklärung ein, d. h. des Indifferentismus und der bis zur Verachtung sich steigernden Kälte und Gleichgültigkeit gegen die väterliche Religion, jene traurige Epoche des Siechthums und der Erstorbenheit der Religionsgefühle und des Andachtsbedürfnisses,

1) Man erinnere sich an D o h m s Schrift über die Emancipation der Juden.

welche Zustände herbeiführte, die den Organismus des Judenthums zahllose Glieder kosteten, — Zustände, unter deren Einfluß wir theilweise noch stehen, und die Gebrechen erzeugten, an deren Folgen wir noch jetzt kränkeln.

Allein solche unnatürliche Zustände, aus Miß- und Fehlgriffen hervorgegangen, können nicht von allzu langer Dauer sein. Das bessere Gefühl muß erwachen, der Irrthum erkannt werden und das Wahre und Gute die Oberhand gewinnen und die Herrschaft über die Geister sich erringen. Und so geschah es auch. Auf nicht jüdischem Gebiete, wo die Aufklärung auf den Tribünen und Kathedern das Wort, der Rationalismus auf den Kanzeln Stab und Zepter führten, ist schon mit dem Beginn dieses Jahrhunderts die innere Reaktion und im zweiten Jahrzehent desselben, nach Beendigung des Befreiungskrieges und kurz nach dem Beginn der Restaurationsperiode auch die äußere Gegenströmung eingetreten, die, täglich im Wachsen begriffen, endlich — nach kurzen Störungen und Unterbrechungen in den vierziger Jahren — so gewaltig angeschwollen ist, daß sie mit dem Fehlerhaften auch das Gute in den Bestrebungen der letzten Jahrhunderte zu überfluthen und zu überschwemmen droht und die gerechte Besorgniß erweckt, hinwiederum die Antipathien gegen die Religion zu wecken und zu nähren und dadurch einen neuen, für sie verderblichen Kampf heraufzubeschwören. Zu gleicher Zeit fing auch in den jüdischen Gemeinden des deutschen Vaterlandes, schon während der kurzen Unterbrechung des bürgerlichen Druckes in der Zeit der Fremdherrschaft, ein Geist des Fortschritts sich zu regen an, der nach Beseitigung derselben und nach der Wiederkehr des alten Zustandes sich nicht wieder verlor, eine andere Stätte für seine Wirksamkeit sich suchend. — Namentlich ward in Berlin durch die dahin verpflanzten Bestrebungen Israel Jakobsons und seiner Freunde der Sinn für äußerliche Verbesserung des Kultus und ästhetische Veredlung seiner Form angeregt, welcher in einem neuerrichteten Gottesdienst (1815—1823) seinen ihn befriedigenden Ausdruck fand. Dieser neue Kultus unterschied sich von dem der Synagoge durch Orgel und Chorgesang, theilweise deutsche (übersetzte) Gebete, portugiesische Aussprache und Vortragsweise der hebräischen Gebete, und Predigt. Der in dieser Periode auch praktisch (als Prediger) mitwirkende Dr. Zunz, so wie der als Schulmann und Privatgelehrter wirkende Dr. Jost begannen damals ihre frucht- und erfolgreiche Thätigkeit auf dem Gebiete der Geschichte und der Literatur des Judenthums, die, wenn anfänglich auch nur in sehr engen Kreisen,

aber doch in diesen höchst anregend und eine empfänglichere Zukunft vorbereitend, wirken mußten. Insbesondere waren die wissenschaftlichen Leistungen des Dr. Zunz [1]) schon durch den Stoff, den sie behandelten, die Geschichte der jüdischen Institutionen, wie nicht minder durch den pietätsvollen Geist, den sie athmen, sehr geeignet, bei vielen Israeliten mit der Kenntniß des jüdischen Alterthums auch Liebe zu demselben zu wecken und einzuflößen. Die ersten Spuren eines erwachenden bessern religiösen Sinnes traten damals kämpfend und ringend wie die ersten Strahlen der Morgenröthe immer deutlicher am Horizont des jüdischen Gemeindelebens hervor. Die allseitigen, später so erfolgreichen Bestrebungen für Verbesserung des Gottesdienstes und des Religionsunterrichtes, die damals ihren Anfang nahmen und seitdem ohne Unterbrechung einer höheren Vervollkommnung entgegengeführt wurden, die Einwirkung dessen, was in Berlin vorging, auf Hamburg, die Entstehung des dortigen Tempels unter Kley und Salomon, ganz nach dem Muster des Berliner, die Filiale desselben in Leipzig, die Bestrebungen in Königsberg und Frankfurt a. M., den alt und welk gewordenen Institutionen junge Pfropfreiser einzupflanzen und für Erbauung der Erwachsenen und religiösen Unterricht der Jugend in besserem Geist zu wirken; alle diese Erscheinungen gaben ein vollgültiges Zeugniß dafür, daß die starre Eisrinde des schroffen Indifferentismus aus den kalten Regionen der Aufklärung schon hie und da Risse und Spalten bekommen hatte, und daß es nur noch eines warmen Regenschauers bedurfte, um den Strom der religiösen Begeisterung für das heilige Erbe der väterlichen Religion wieder in vollen Gang und Fluß zu bringen. Man nennt diese in Folge des wieder erwachen-

1) Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums 1822. Zunz hat durch sein berühmtes Werk: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden ꝛc. 1832. in welchem er überall nachwies, wie in der Synagoge der Vorzeit Inhalt und Form sich gegenseitig durchdringend, in wohlgeordneter Harmonie zu einander standen, am meisten dazu beigetragen, auf das Mißverständniß, welches gegenwärtig zwischen beiden stattfindet, allgemein den Blick hinzulenken und somit das eigentliche Reformbedürfniß zu wecken. „Aber das Licht" — sagt er S. 475 — „soll fortan nicht von Babylon, sondern von Deutschland hervorgehen." „Denn nicht in Aeußerlichkeiten besteht die Reform, sondern in dem göttlichen Geist der Frömmigkeit und der Erkenntniß, in dem Worte des Lehrers und Rabbiners, das voll ist dieses Geistes." Das.: „Wenn im Innern die Reform vorgearbeitet hat, wird die äußere Form leicht gefunden." S. 476.: „Aber der wichtigste Theil dieser Verbesserungen besteht nicht sowohl in diesem „Andern" und in jenem „Neuen", als vielmehr in der Wiederherstellung, in der Rückkehr von dem Mißbrauche zu dem Brauch, welches die Rückkehr von der erstarrten zu der lebenskräftigen Form ist." — „Daher ist auf diesem Gebiete der reformatorischen Bestrebungen mehr von Vorurtheil und Unwissenheit, als von reellen Kräften Widerstand zu erwarten." Wir bekennen offen, durch dieses Zunz'sche Werk auf die Bahn der Reform hingelenkt worden zu sein, und haben wir in einer gedruckten Predigt im Jahre 1837 hiervon öffentliches Bekenntniß abgelegt.

den religiösen Geistes ins Leben getretenen Bestrebungen mit dem gemeinsamen Namen: **Reform.**

Schon diese einfache historische Würdigung und Betrachtung der Verhältnisse macht es klar und einleuchtend, wie man in christlichen Kreisen die Vorgänge im Judenthum im rechten Lichte zu würdigen durchaus nicht versteht. Dieselben auf eine Kräftigung der Religion hinzielenden Bestrebungen gegen die Einwirkungen und Nachwirkungen der Aufklärungsperiode des 18. Jahrhunderts, die man hier „Reform" nennt, fallen ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung nach ganz mit denselben Bestrebungen im Christenthum zusammen, die dort „Orthodoxie" genannt werden.[1] Ob man auf der einen Seite der Humanität, weil sie mit der Religion im Widerspruch zu stehen scheint, dieser gegenüber jede Geltung abspricht, oder auf der andern Seite diesen Widerspruch läugnet und die Humanität als in der Religion begründet nachweist, bleibt sich in der Sache und dem Resultat nach vollkommen gleich, wenn man nur auf beiden Seiten den Widerspruch als aufgehoben erklärt und die **Herrschaft der Religion** Denen — der Aufklärung — gegenüber verkündigt, welche um eben des Widerspruches willen, welcher zwischen Religion und Humanität stattfindet, die **Religion** verläugnen. Ob man das gleiche Bestreben zu einem gleichen Ziel dort Orthodoxie, hier Reform nennt, ist ein Streit lediglich um eines Namens und nicht um einer Sache willen. Wird sich doch das Lutherthum der katholischen Kirche gegenüber die Orthodoxie nicht absprechen lassen, weil Luther ein Reformator und der Sieg seiner Sache über den Katholicismus Reformation genannt wurde! Jede Wiederherstellung und Befestigung der Religion nach den Zeiten ihres Verfalls ist ihrer äußern Erscheinung nach Reform, ihrem innern Wesen nach aber Orthodoxie. Auf speziell jüdischem Gebiete mag die hierauf ab-

1) Es ist fürwahr nur als eine unter den vielen falschen und verkehrten Auffassungen der Wagner'schen Schrift zu bezeichnen, wenn sie S. 39. diese Gunst, „aus der Tiefe des religiösen Bedürfnisses entsprungen, von einem Verständniß der ächt jüdischen Ideen getragen und mit Geist und überlegener Gelehrsamkeit gehandhabt" zu sein, der einzigen vor R. Samson Hirsch in Frankfurt a. M. vertretenen Richtung zuwendet, welche der Reformbestrebung überhaupt als einer auf die innere Erstarkung des Judenthums, der Aufklärung und dem Indifferentismus gegenüber gerichteten, mit vollem Recht zukommt. Die sogenannte Neu-Orthodoxie von S. R. Hirsch ist eine in die allgemeine Reformbestrebung der Gegenwart mitbegriffene Erscheinung der jüdischen Neuzeit. Hr. Wagener ahnt nicht, daß S. R. Hirsch in Oldenburg das Kol-Nidre am Versöhnungstage abschaffte, — eine Maßregel, gegen welche die jüdischen Freunde d. H. Wagener, wenn sie in der Berliner Synagoge stattfände, ein gewaltiges Zetergeschrei erheben würden. — Ein Zeichen der Begriffsverwirrung ist die Stellung der Juden unter das allgemeine Civilrecht, während Hirsch die religiöse Competenz des jüdischen Rechts für die Juden uns gegenüber vertheidigte. Hr. Wagener hat ebensowenig einen Begriff von der jüdisch-talmudischen Orthodoxie als von der jüdischen Reform.

zielende Bestrebung der eigentlichen Orthodoxie gegenüber nur Reform, dem Indifferentismus gegenüber muß sie Orthodoxie genannt werden. Der Unterschied, welcher zwischen den Bestrebungen auf christlichem und denen auf jüdischem Gebiete hierin stattfindet, ist lediglich der, daß im Christenthum das Werk der Wiederherstellung sich auf die Kräftigung des Glaubens ausschließlich dem Unglauben gegenüber bezieht, während im Judenthum dasselbe Werk eine doppelte Tendenz verfolgt, nämlich erstens eine Kräftigung des Glaubens dem Indifferentismus und Unglauben, und zweitens den erstarrten Glaubensformen der talmudischen Orthodoxie gegenüber. Die Fäden beider Bestrebungen aber laufen in dem einen Mittelpunkt zusammen, nämlich der Kräftigung des Glaubens. Frägt man von christlicher Seite: warum wird im Judenthum das Werk der Wiederherstellung des Glaubens von einer zwischen dem Unglauben und der Orthodoxie in der Mitte stehenden Partei und nicht, wie dies im Christenthum der Fall ist, von der Orthodoxie selbst in die Hand genommen? so muß einfach geantwortet werden, weil leider die jüdische Orthodoxie über ihre eigene Interessen verblendet ist und die Augen über Thatsachen verschließt, die an ihrer Zerstörung über ein halbes Jahrhundert arbeiten, die mit ihr das Judenthum selbst und seinen beseligenden Glauben an den Rand des Abgrundes hinzureißen drohen. Diese Thatsachen sind keine andern als der Eintritt der jüdischen Bekenner in die Kultur der Neuzeit gegenüber der mittelalterlichen Isolirung und Abgeschlossenheit, welcher mit einem völligen Umschwung der Geister in inniger Wechselwirkung steht; keine anderen als der völlige Eingang der Juden in Bildung und Sitte in das Leben der Gegenwart, welcher dem Gange ihrer Gefühle und Empfindungen ganz neue Richtungen gab. Lediglich durch diese Thatsachen sind die alten Formen des Glaubens, die einst, von dessen Inhalt ganz durchdrungen und mit ihm in harmonischem Einklang stehend, auf die Belebung und Kräftigung des Glaubens wohlthätig einwirkten, starr geworden und unvermögend, die religiöse Befriedigung zu spenden. Deshalb kann im Judenthum, wo es sich nicht lediglich um die Wiederbelebung des Glaubens, sondern auch der Glaubensformen handelt, nicht die lebensunfähig gewordene Orthodoxie, sondern nur eine dem väterlichen Glauben treu und innig anhangende und nur den Glaubensformen entfremdete Partei, die man, weil es keinen andern Namen giebt, Reformpartei nennt, dazu berufen sein, durch eine Veränderung der Glaubensformen auf die Wiederbelebung und Kräftigung des

Glaubens selbst fördernd einzuwirken. Die jüdische Orthodoxie könnte nur durch das einzige Mittel wieder zu Leben und zur Wirksamkeit gelangen, wenn es ihr nämlich gelänge, all die geschichtlichen Ursachen aus dem Leben gänzlich zu entfernen und zu beseitigen, welche diesen völligen Umschwung der Geister hervorbrachten und ihr die Lebensfähigkeit raubten. Nämlich wenn sie die Mittel und Kräfte dazu besäße, die Juden wieder in den Zustand der gänzlichen Isolirung des Mittelalters zurückzuführen. Die Orthodoxie könnte wieder herrschend werden, wenn sie die Macht hätte, die Juden aus dem Leben der Gegenwart, in welches sie in Bildung und Sitte, in Hantirung und Gewerbe, in Kunst und Wissenschaft völlig eingegangen und welches sie in sich ganz aufgenommen, mit allen darin fest wurzelnden Neigungen, Sympathien und Anschauungen herauszureißen und sie wieder in die alten Gehettos einzusperren. Die Orthodoxie könnte wieder mit ihrer einzigen Wissenschaft, dem Talmud, die Geister bannen und die Gemüther fesseln, wenn es ihr möglich würde, die angezündeten Lichter der Bildung und der Wissenschaft auszulöschen, die Quellen, aus welcher sie sie schöpften, zu verstopfen, und die Pforten und Zugänge zu derselben für sie zu verschließen. Mit einem Worte, sie müßte im Stande sein, zuerst das Mittelalter im Allgemeinen für die ganze Christenheit herbeizuführen, und dann die durch Gott aus demselben erlösten und befreieten Juden wieder in die alte schmachvolle Knechtschaft zurückzuführen. Dann, aber auch nur dann wäre es möglich, daß die alten starrgewordenen Formen der jüdischen Orthodoxie wieder in Guß und Fluß kämen, daß mit der Wiederkehr der alten Leiden wieder die alten Klagelieder angestimmt würden, mit der Rückkehr der alten Ausschließung von Außen die alte Abschließung von Innen wieder einkehrte. [1])

Daß die jüdische Orthodoxie als Anschauung und als ge-

1) Dieses schöne Ziel hat sich die Schrift Wageners, das Judenthum und der Staat, gesteckt und glaubt es durch die Streichung des § 12 aus der Verf. Urkunde und die Ergänzung des Gesetzes vom 23. Juli 1847 zu erreichen. Wir müssen die Schrift als eine gänzlich verfehlte und keine Widerlegung verdienende bezeichnen. Sie hat die wahren Ursachen nicht gefunden, und wenn sie sie gefunden hätte, fehlte es ihr an Muth, ihre Entwurzelung zu verlangen. Das Eintreten der Juden in Bildung und Sitte der Gegenwart ist der Hebel der Reform, die Bildung der Juden ist die alleinige Ursache, weshalb ihnen die Religion in einem ganz anderen Lichte erscheint als sie die, dieser Bildung entbehrenden Vorväter sahen. Nur wenn Herr Wagener das Licht der Bildung in der Christenheit und in der Judenheit auszulöschen oder ein Absperrungssystem aufzuführen weiß, daß kein Lichtstrahl aus jener in diese eindringe, wird er sein Ziel erreichen. Aber auch dann nur vorübergehend. Denn das Mittelalter war schon einmal vorhanden und dennoch hat der in der Geschichte liegende Bildungstrieb es in die Neuzeit umgewandelt. Eine vollständige Reaktivirung des Mittelalters wäre eine Wiederholung derjenigen gewaltsamen Krisen, die wir Gottlob glücklich überstanden haben. Das Gesetz vom 23. Juli 1847 ist vollkommen hinreichend, die Bildung unter den Juden zu erhalten und deren geistige Schwungkraft durch das Streben nach dem letzten Ziel noch mehr zu heben und zu kräftigen.

schriebener todter Buchstabe auf dem Papier, welches man Codex oder Talmud nennt, dieses consequent wollen müsse, geben wir zu, müssen es aber sehr bezweifeln, ob der jüdische Autor, welcher dies und jenes vor vielen Jahrhunderten geschrieben, wenn er heute aus seinem Grabe auferstände und in unsere Mitte träte und die ganze geschichtliche Entwickelung der Neuzeit und die in deren Folge eingetretene Umwandlung der Gemüther begriffe, ob dieser — sage ich — eine Wiederbelebung seines eigenen Buchstabens ernstlich verlangen würde. Daß die jüdische Orthodoxie einst lebendig und geschichtlich berechtigt war, kann kein Vernünftiger bezweifeln; daß sie aber die verlorene Lebensfähigkeit wiedergewinnen und mit der Stammutter Sarah sprechen sollte: „nachdem ich alt und welk geworden, habe ich jugendliche Lebensluft wieder bekommen“ (1. M. 18. 12), wäre nur durch ein neues Auferstehungswunder möglich. —

Sicher aber müssen wir die Ueberzeugung aussprechen, daß wenn die heutige jüdische Orthodoxie einen solchen ernsten Willen kundgäbe nnd ein solches Ansinnen an ihre getreuen Anhänger stellte, sie sich alsbald von allen ihren Freunden und Verehrern verlassen sehen würde. Um solchen Preis wird — wenig bezahlte Schreier abgerechnet — kein ehrlicher orthodoxe Jude die Wiederaufrichtung der Alleinherrschaft der Orthodoxie erstreben wollen. Darum müssen wir die wahre gesinnungstreue Orthodoxie, der es um die Erhaltung und Fortbildung des Judenthums nicht trotz, sondern in vollster Uebereinstimmung mit der geschichtlichen Entwickelung der Neuzeit ein hoher, heiliger Ernst ist, ausschließlich für die Reformpartei — auf mehr oder minder wie auf das Maß der Reform überhaupt kommt es hier nicht an — in Anspruch nehmen. Wo ein ernstes Streben für die Befreiung des Glaubens von den ihn erstickenden Fesseln der starren lebensunfähigen Formen einerseits und aus dem ihn aller Lebenswärme beraubenden Indifferentismus andererseits erblicken, da fühlen wir uns von dem Walten des göttlichen Geistes berührt, von dem heiligen Odem der Reform angeweht. [1])

In Uebereinstimmung hiermit und mit der treffenden Äußerung von Zunz, daß es bei der Reform sich lediglich um die Rückkehr

1) Wir werden in dieser Schrift noch Gelegenheit haben, dem allgemein verbreiteten Vorurtheil entgegenzutreten, wonach Alles, was für nnd wider die Reform gesagt wird, ausschließlich auf die Berliner jüdische Reformgemeinde bezogen wird. Die Reform ist vielmehr der Lebenssaft und die Lebenskraft, welche die gegenwärtige Judenheit in den gebildeten Welttheilen durchdringt, gleichsam die, die Erhaltung des Judenthums bedingende, Voraussetzung. Die Berliner jüd. Reformgemeinde repräsentirt nur das höchste Maß, gleichsam das Ideal dieser allgemein verbreiteten Bestrebungen.

von der erstarrten zur lebenskräftigen Form handle, haben wir [1]) längst die Einführung der Predigt in der Synagoge Berlins, die selber die lebenskräftigste Form ist, als die eine, und die Reinigung der Gebete nebst der Einführung der Landessprache in dem öffentlichen Gottesdienst als die andere Hälfte der Kultusreform bezeichnet, und deshalb für die Berliner Hauptgemeinde die Priorität vindizirt, hinsichtlich der Bestrebung für die Kultusreform durch die Einführung der Predigt im Jahre 1843 als der einen Hälfte der Reform überhaupt, die Initiative ergriffen zu haben.

Wenn aber die Predigt, die „Bein vom Gebeine, Fleisch vom Fleische" der Reform ist, statt, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, eine Sehnsucht nach ihrer schlummernden zweiten Hälfte zu empfinden und sie als ergänzendes und vollendendes Theil ihrer selbst, schaffend und gestaltend aus sich selber hervorzubringen und freudig anzuerkennen, ihre Aufgabe darin erkennt, oder richtiger, verkennt, sie in der Geburt zu ersticken; wenn die Predigt — sage ich — anstatt die Kultusreform mit Liebesbanden an sich zu fesseln, sie mit dem feindlichen Schwerdt ihres Geistes zu ertödten sucht; so kann sie freilich noch immer nicht die Reform selbst, aber doch das Bewußtsein von ihrem Vorhandensein in der Brust der Gemeinde verdunkeln und unterdrücken. — Und so war es auch. Die, welche der, der Form nach neuen, aber mit alten Ideen und im Dienste derselben arbeitenden Predigt freudig zujauchzten und diese neugeschaffene Institution willkommen hießen, das waren nicht die Reformbedürftigen Mitglieder der Berliner Gemeinde, welche auf sie, wie auf einen von dem Druck der geistesknechtenden Orthodoxie erlösenden Messias warteten und das Heil und die Rettung des über einem Abgrunde des Verderbens schwebenden Judenthums von ihr erwarteten; nein, es waren vielmehr Diejenigen, welche von je her die Predigt als eine Neuerung [2]) perhorrescirten und der Sehnsucht nach ihr wie der Reformbedürftigkeit überhaupt Hohn sprachen. Da — riefen die Ersteren im schmerzlichen Gefühl bitterer Täuschung aus — da ist keine Reform, wo geist- und poesiereich gepredigt, aber gefühlsarm und gedankenlos gebetet wird! Da ist kein Heil für das todtkranke Judenthum zu erhoffen, wo Bildung und Wissenschaft zur schärfsten Waffe, zum zweischneidigen Schwerdt wider die Anforderungen eines durch Bildung und Wissenschaft hervorragenden Geschlechts gewetzt werden! Die Berliner Gemeinde, die über geistige und

1) G. B. S. 476.
2) Im zweiten Bande unserer Predigten über die jüdische Religion Vorwort S. VII.

materielle Mittel und Kräfte wie keine andere gebietet, war damals noch hinsichtlich der Verbesserungen des öffentlichen Kultus und der mit diesem eng zusammenhangenden Institutionen, namentlich des religiösen Jugendunterrichts, hinter so vielen kleinen Gemeinden Deutschlands zurückgeblieben. Länger, viel länger als rings um sie her die meisten ihrer Schwestergemeinden, entbehrte sie der Vertretung ihrer religiösen und Kultusangelegenheiten durch ein ihrer Würde und Bedeutung angemessenes wissenschaftliches Organ. An die in der Gemeinde rege gewordenen Bestrebungen zur Anstellung eines wissenschaftlich gebildeten tüchtigen Rabbiners oder Predigers knüpften sich die lebhaftesten Hoffnungen so vieler gesinnungswackerer Männer. Man erwartete von ihr, daß sie in einer ihrer würdigen imponirenden Weise das Versäumte mit einem Schlage nachholen, mit einem festen und sicheren Schritt die Bahn der inneren organischen Entwickelung betreten und sich dadurch zum Hort und zum Mittelpunkt der Gemeinden erheben würde. Je süßer die Hoffnung, je herber war das Gefühl der Enttäuschung, das auf ihr alsbald folgte. Die Orthodoxie war ehedem machtlos; jetzt hatte sie die Macht des Wortes für sich gewonnen, das sich an die Stelle der Thaten zu setzen, die Kluft zwischen dem, was die Vorzeit geschaffen und dem, wonach die Gegenwart sich sehnt, statt auszufüllen, zu erweitern und Viele zu bereden suchte, es bedürfe nur der Zaubermacht des Wortes, um die versteinerten Formen in fließende Wasserbäche zu verwandeln.[1]) — Viele Familienhäupter, um die religiöse Zukunft ihrer Kinder besorgt, sahen einander mit Schmerz und Rathlosigkeit an. Viele Männer, die mit Bildung und Wissenschaft warme Pietät und Liebe zum Judenthum vereinigten, waren in der großen Gemeinde versprengt und zerstreut. Es galt zunächst, einen, wenn auch nur kleinen Sammelpunkt zu finden, in welchem gleichgesinnte Männer zu irgend einem gemeinsamen Schritt demjenigen gegenüber sich vereinigen könnten, was als gefahrdrohendes Princip in den Mittelpunkt der Gemeinde hineingetragen, und als eine sie künftig zu

1) Die von der Orthodoxie so häufig mit Triumph angeführte Kabinets-Ordre von 1823, welche dem Berliner neuen Kultus ein Ende machte und einen ähnlichen in Breslau an demselben Morgen, wo er das Licht der Welt erblicken sollte, in der Geburt tödtet, verbot ausdrücklich die Predigt in reiner deutscher Sprache — die im Jargon gehaltene Derascha blieb als unverfänglich gestattet — als unzulässige Neuerung. So hatten sich die Zeiten geändert.

Man vergleiche die damals von einem Rabbinatsmitgliede vorgeschlagenen Kultusverbesserungen, gegen welche das Rabbinat aus Gründen, die von seinem Standpunkte aus sehr einleuchtend sind, stark protestirte. Die damaligen Vorschläge sind gegenwärtig, da das Rabbinat seinen alten Protest nicht wieder erneuerrte, zur Ausführung gekommen, und man kann daher dem ehrwürdigen Rabbinate mindestens das Zeugniß eines passiven Fortschrittes nicht versagen.

beherrschen drohende Richtung, unter scheinbar legalen Formen aber doch ohne Rücksicht auf so laut kundgegebene Wünsche und Sympathieen eines ansehnlichen Theils der Gemeinde, in dieselbe hineingestellt worden war. — Der damals seinem Ende zueilende Kulturverein bot glücklicher Weise einen solchen Sammelpunkt dar. Aus der Mitte derjenigen Männer, welche an seiner Leitung sich betheiligt hatten, empfing Dr. Stern die erste aufmunternde Anregung für seine Vorlesungen, die das an den Tag brachten, was eigentlich in der Gemeinde vorging, welche Sympathien, Wünsche und Forderungen in Bezug auf Judenthum und die Gestaltung der öffentlichen Religionsverhältnisse in der Brust der Gemeinde schlummerten und nunmehr zu erwachen begannen. — Es zeigte sich auf eine höchst erfreuliche Weise, daß der, die Berliner Gemeinde mit seinem eisernen Zepter beherrschende Indifferentismus in neuerer Zeit viel von seinem Terrain eingebüßt und den in der deutschen Judenheit wogenden reformatorischen Ideen einen guten Theil seiner Herrschaft abgetreten hatte. Derselbe kleine Kreis von Männern des Kulturvereins, von welchem die Anregung zu den Sternschen Vorlesungen ausging, war auch derselbe, welcher die durch sie hervorgerufenen Manifestationen zu Gunsten einer gründlichen principmäßigen Reform zu fixiren und festzuhalten bestrebt war. Im engsten Schooße dieser Männer wurden die ersten Berathungen gepflogen, aus welchen, als deren Endresultat, der künftige Aufruf hervorging, welcher eine neue lichtvolle Schöpfung ins Dasein rief. Der Kulturverein [1]) ging zu Ende, und aus seiner Asche ist der Phönix der jüdischen Reformgemeinde geboren worden.

Von der Entstehung und dem weiteren Entwickelungsgange dieser

1) Gestiftet im Jahr 1840. Der Verein unterstützte Literatur- und Kunstprodukte jüdischer Schriftsteller und Künstler ohne Rücksicht darauf ob die Werke specifisch jüdischen, wissenschaftlichen oder religiösen Inhalts seien, und zwar nur solche, die, weil sie nicht zu den ausgezeichnetsten gehören, vom Staate keine Beachtung und Belohnung finden. Herr Dr. Breßler machte zuerst in einer Sitzung darauf aufmerksam, wie dadurch, daß solche mittelmäßige Leistungen vom jüdischen Publikum bezahlt werden, die Kultur der Kunst und Wissenschaft unter den Juden gar nicht gefördert werde, weil erstens Niemand einer solchen sich widmen würde, wenn ihm keine andere Aussicht als die unsichere und unzureichende Privatunterstützung winkte, und zweitens der Werth solcher Existenzen eben nur auf der Selbstständigkeit beruhe. Das Anathem, welches auf jüdischen Künstlern und Literatoren ruhet, ist eben der Unterschied, den der Staat auch auf diesem neutralen Gebiet zwischen Christen und Juden macht und die gleichen Leistungen dieser nicht in gleichem Maße wie die jener beachtet und belohnt. Könnte man dahin wirken, daß dieser Unterschied aufhöre, so würde man die Kultur unter den Juden befördern. Wir glauben, Herr Dr. Breßler hat damit den Nagel auf den Kopf, oder tödtlich das Herz des Vereins getroffen. Der Verein hat dessen ungeachtet viel Gutes im Einzelnen gewirkt, aber seinem Princip fehlte die dauernde Lebensfähigkeit. Lehrreich ist es aber, wie dem, was ein sittlicher Wille geschaffen, immer Gutes entstammt. Abgesehen von den eigentlichen Zwecken des Vereins, bot er jedenfalls den ersten geistigen Einigungspunkt dar, in welchem die entwickelungsfähigen Keime zu gestaltungsreicher Thätigkeit verborgen lagen.

Erscheinung werden die folgenden Blätter handeln. Was wir aber hier festzustellen haben, ist die Thatsache, daß die Berliner Reformbewegung im Frühling von 1845 den Schlußstein und den Höhepunkt, man darf sagen, das Ideal der damals mit hohem Wellengang durch das Herz der deutschen Judenheit dahin rauschenden reformatorischen Strömung bildete. Sie gab ein unläugbares, troſtreiches Zeugniß, daß die Periode der verneinenden Aufklärung, wie ein schweres Gewitter am Himmel des Judenthums hangend, glücklich vorübergegangen war und der positiv schaffenden und gestaltenden Kraft des nunmehr erwachten religiösen Geistes den Platz eingeräumt hatte. — Verschiedene Ursachen wirkten zusammen, daß einerseits die Bewegung nicht aus dem Mittelpunkte der Gemeinde selbst hervorging, und andererseits diesen vor der Ueberfluthung jener eindämmend zu schützen. — Das aber wird der unbefangene historische Blick einräumen müssen, daß die Bewegung nicht ohne wohlthätige Rückwirkung auf den eigentlichen Heerd der Gesammtgemeinde blieb. Ihren unmittelbaren moralischen Einfluß auf dieselbe äußerte sie vornehmlich darin, daß man sich von der Macht der Verhältnisse genöthigt sah, mit dem bisherigen Verwaltungsprincip, welches die Religion von dem Gemeinde-Organismus so gut wie ausschloß und in diesem lediglich eine Humanitätsanstalt erblickte, als einem falschen und verderblichen entschieden zu brechen, und die Religionsverhältnisse, die öffentliche Gestaltung des religiösen Lebens zum Mittelpunkt des Gemeindelebens zu erheben. Nur durch dieses einzige Rettungsmittel war es möglich, die Gemeinde als solche vor dem Umsichgreifen der Reformbewegung und dem Aufgehn jener in dieser zu schützen. — Wer die damaligen Berliner Gemeindeverhältnisse aus eigener Anschauung oder aus der gewiß unparteiischen Darstellung der Geschichte [1]) kennt,

1) Jost. Kulturgeschichte III. S. 180. „Die Berliner Gemeinde war schon länger denn zwei Jahrzehnte hindurch, kein eigentliches Gemeinwesen mehr und bestand als solches nur in Betreff der Verwaltung der Beiträge und der bestehenden Anstalten für Unterricht, Armen- und Krankenpflege. Der Kultus trotz einer Erbauung in der Schule, war gänzlich verfallen. Kein anerkannter Religionslehrer, keine Uebereinstimmung in den wesentlichsten Formen des Religionswesens; eine unbeschreibliche Willkühr in der Wahl der Personen für Trauungsreden, Religionsweihe der Jugend. Der Vorstand der Gemeinde fast nur der neueren Richtung angehörend empfand das Bedürfniß eines Rabbiners, aber minder für die Gesammtheit und die Gesinnung, die in seiner Mitte herrschte, als vielmehr für die gegenüberstehende Partei, welche dessen nicht entbehren zu können schien. Man schwankte lange Zeit, nicht wegen der Schwierigkeit, tüchtige Männer zu finden, sondern weil man diese eher fürchtete, mehr eine Vermittelung erstrebte und lediglich nach Innen, das conservative Element zu befriedigen und doch nach Außen einen glänzenden Vertreter zu haben wünschte“. Nachdem von der Wahl Frankels sowie von der Wahl des Dr. Sachs die Rede war, fährt der Bericht fort: „Bleibt die Gemeinde nun auch unter der Leitung dreier Beisitzer ohne Oberhaupt, so hat sie doch endlich durch all die Kämpfe so viel gewonnen, daß sie von einem zum Prediger berufenen Manne deutsche Predigten vernehmen darf und manche Verbesserung nunmehr ohne Widerspruch (?) eintreten konnte, welches jedoch dem Kultus bisher die gewünschte Weihe nicht verschafft hat. Dagegen enwickelte sich aus dieser Anstellung eines streng

der wird die hohe Bedeutung und die Tragweite dieses sittlichen Einflusses zu würdigen wissen und der Reformbewegung das Ehrenzeugniß nicht vorenthalten können, daß sie, abgesehen von den wohlthätigen Impulsen, die sie nach Außen hin gab, in der Gemeinde selbst zur Wiederbelebung des religiösen Geistes und Sinnes wesentlich beitrug.

Haben wir aber im Allgemeinen die Gründe der Erschlaffung und des Verfalls der Religion richtig erkannt, so knüpft sich an die Zeichen der Wiedererhebung derselben die gegründete Hoffnung auf die fortan immer zunehmende Erstarkung und Erkräftigung des religiösen Sinnes in Israel. Die Aufgabe der Gegenwart, auf deren glücklicher Lösung die Hoffnung für die Zukunft beruhet, ist keine andere als die, den Glauben zu kräftigen durch Wiederbelebung der erstarrten Glaubensformen. Um aber diese Aufgabe, die von Außen her so sehr verkannt wird, kurz und klar zu formuliren, so sagen wir: Nicht **gegen** die Religion, sondern **mit** der Religion gegen eine verkehrte und falsche Auffassung der Religion kämpfen, bedeutet Namen und Wesen der Reform! Der Glaube ist nicht unser **Feind**, sondern vielmehr das **Schwerdt**, mit dem wir seine Feinde, den Unglauben und den Aberglauben, bekämpfen! Es gilt nicht einen **Kampf** der Wissenschaft, Bildung und Humanität **wider** die Religion, sondern die **Versöhnung** derselben **mit** der Religion; aber einen Kampf gegen diejenige falsche Auffassung der Religion, welche die Flammen der Zwietracht zwischen der Mutter und ihren Kindern zu schüren, den Frieden zwischen Bildung, Wissenschaft und Humanität und dem Glauben, der sie gezeugt, zu

conservativen Predigers eine raschere Verstärkung derjenigen Partei, welche in Berlin schon lange nach Reformen sich sehnte" ꝛc.

Wir haben zu dieser Darstellung nur noch hinzuzufügen, daß unter dem damals (1844) noch herrschend gewesenen Princip, wonach die Religion und das dieselbe vertretende Rabbinat gar nicht in den eigentlichen Mittelpunkt des Gemeindelebens gehören und letzteres lediglich im Dienste des die Gemeinde nach allen Richtungen hin ausschließlich repräsentirenden Gemeindevorstandes steht, der Prediger sowohl als die Predigt als geduldete Existenzen ganz einflußlos auf die Gemeinde bleiben mußten. Nur wenn der Gottesdienst das Herz, die Religion die Seele der Gemeinde bilden, kann das im Kultus präponderirende Element der „Lehre" zu seinem Recht, die Predigt zu ihrer Bedeutung kommen. Indem die jüdische Reformgemeinde von einem, dem in der Gemeindeverwaltung herrschenden, entgegengesetzten Princip ausgehend, ihren Kultus zum geistigen Brenn- und Mittelpunkt des religiösen Gemeindelebens machte, hat sie nicht blos einen neuen Kultus errichtet, sondern den Kultus in der Berliner Gemeinde wieder hergestellt und der in der Synagoge eingeführten Predigt ihre rechte Stellung und Wirksamkeit gegeben. — Der kluge Dr. Frankel fühlte wohl, wie er mit seinen Ansprüchen an das Rabbinat in die Berliner Gemeindeverhältnisse gar nicht hinein paßte und daß er nur unter Subvention der Regierung auf die Ueberwindung des aus den Zeiten der Feindseligkeit gegen den Rabbinismus (Gumperzsche Gutachten) herstammenden Princips rechnen durfte. Wir meinen, er hätte der moralischen Kraft seiner Persönlichkeit etwas mehr vertrauen müssen.

stören suchen. Gelingt es der Reform bei dem gegenwärtigen Geschlecht und insbesondere bei der Jugend das Bewußtsen dieses Friedens zur lichten Flamme anzufachen, dann ist die Hoffnung auf eine bessere Zeit des religiösen Lebens innerhalb des Judenthums eine wohlbegründete.

Ja, lediglich auf diesem Frieden beruht unsere ganze Hoffnung! An eine Umkehr der Geschichte im Allgemeinen und der jüdischen insbesondere, an eine leibliche Auferstehung des jüdischen Alterthums, wie es einst leibte und lebte, in dessen offenes Grab die junge Gegenwart zum ewigen Todesschlaf herabsteigen soll, mit einem Worte, an eine Restauration und Restitution in integrum der jüdischen Vergangenheit mit allen ihren geschichtlich überwundenen Institutionen, wie sich diese das naive talmudische Zeitalter sinnend und träumend dachte, können wir nicht glauben. Worauf aber unsere feste Hoffnung gerichtet ist, das ist eine Versöhnung des Glaubens und des Wissens, der Religion und der Humanität, der Frömmigkeit und der Bildung, der Gottesfurcht und der Wissenschaft, der Pietät und der Klarheit, der Poesie und der Wahrheit, des jüdischen Alterthums und der Neuzeit. Die geschichtliche Entwickelung der Religion im geklärten Bewußtsein der gebildeten Menschheit hat, nach unserer festen Ueberzeugung, in den zwei letzten Jahrhunderten, in den sogenannten Humanitäts- und Aufklärungsperioden, ihre Kinderkrankheiten durchgemacht und ist zur Männlichkeit herangereift. Der Sturm ist vorüber, die Wolken sind zertheilt, und der Himmel des Judenthums leuchtet wieder in ungetrübtem Glanze, in einem wogenden Meere von Gefühlen klar und hell, sanft und mild sich abspiegelnd. Die von ihrem Verfall sich wieder erhebende, genesende Religion kann nur langsamen Schrittes vorwärts gehen und ihre Krücken eine nach der andern wegwerfen. — Allein die Krisis ist glücklich überstanden, die gefährliche Krankheit überwunden und die verlorenen Kräfte kehren mit jedem Tage wieder, so wir es nur nicht an gesunder Speise und Nahrung fehlen lassen. Die Reformbestrebungen der Gegenwart aber haben ein doppelt heiliges Ziel im Auge. Sie wollen auf der einen Seite den Mißgriff des vorigen Jahrhunderts vermeiden und mit den Waffen der Bildung und Humanität nur gegen die Entstellung der Religion, nicht aber gegen die Religion ankämpfen, und auf der andern Seite vor dem Fehlgriff des gegenwärtigen Jahrhunderts sich hüten, welches zum Mittelalter zurückkehrend, Wissenschaft und Humanität als Feinde der Religion erklärt und mit letzterer gegen erstere kämpfend, sie in solchem Kampfe an ihrer eigenen Zer-

störung arbeiten läßt. Die Reform ist darum ein wahrer Hort der Zeit zu nennen. Ihr Losungswort ist nicht Kampf, sondern Frieden, nicht Widerstreit, sondern Einigung und Versöhnung.

Nach dieser Darlegung fällt die zukunftreiche Reformbestrebung innerhalb des Judenthums während des gegenwärtigen Jahrhunderts mit dem dasselbe charakteristrenden Wiedererwachen des religiösen Sinnes nach dessen Erstorbenheit in dem Indifferentismus des vorigen Jahrhunderts zusammen. Dieses Wiedererwachen mußte viele Stadien der Entwickelung durchlaufen, ehe es bis zu dem Höhepunkte gelangen konnte, um selbst in Berlin, der bisherigen Metropole der Aufklärung, eine so große Anzahl von Personen erfassen und in den Bereich seines wohlthätigen Einflusses hinein ziehen zu können. Hier hatte der bis zur Religionsverachtung angeschwollene Indifferentismus seine tiefsten und stärksten Wurzeln, und als mit der Uebersiedelung Jakobsons von Cassel nach Berlin die Reformbestrebung dahin verpflanzt wurde, fand sie noch keinen so recht gedeihlichen Boden. Bei Vielen, die sich ihr anschlossen, war wohl der Haß gegen das alte Judenthum schon erloschen, aber die Liebe zum neuen Judenthum noch nicht angezündet. Die Bestrebungen der jüdischen Reformatoren Berlins aus der traurigen Epoche des vorigen Jahrhunderts charakterisiren sich durch den reinsten unhistorischen Deismus und durch den Versuch des an der Spitze derselben stehenden David Friedländers, des Verfassers des Sendschreibens an Teller 1799, eine Transaction zwischen dem aufgeklärten Judenthum und dem rationalistischen Christenthum zu schließen, und konnten für das Erwachen eines bessern Strebens keinen Anknüpfungspunkt darbieten. — Man sollte glauben, daß sowie der Verfall der Religion im Judenthum eine unmittelbare Folge und gleichsam der Reflex des gleichen Verfalls im Christenthum war, so mußten auch die Einlenkungen auf dem christlichen Gebiete einen gleichen Umschwung auf dem jüdischen hervorbringen. Allein die Empfänglichkeit der Juden für die Vorgänge im Christenthum in Bezug auf den Verfall, die, wie oben angedeutet, in historischen Verhältnissen tief begründet war, fehlte diesen gänzlich in Rücksicht derjenigen Erscheinungen, welche im Christenthum eine Wiedererhebung der Religion zu Wege brachten. Man kam denen froh entgegen, die das Licht der Aufklärung in der Hand, vom Joche des Glaubnes zu befreien und mit diesem auch von bürgerlichem Druck zu erlösen kamen, wandte sich aber mit Mißtrauen von denen ab, die das kaum abgeschüttelte alte Joch der Religion und mit diesem auch die alten bürgerliche Knechtschaft wieder auf die

Schultern legen wollten. — Dennoch blieb so manche ernste Bestrebung von mehr wissenschaftlichem als religiösem Standpunkte aus, das ursprüngliche Religionsbewußtseln im Menschen und das ihm von Gotteshand so tief eingesenkte Abhängigkeitsgefühl alles Endlichen vom Princip des Unendlichen zu kräftigen, nicht ohne wohlthätige Rückwirkung auf jüdische Kreise. Auch konnte der achtjährige Bestand des Jakobsonschen Tempelkultus, wenngleich in keiner tiefsinnigen positiven Religionsanschauung wurzelnd, von inneren Widersprüchen umwuchert und mehr das ästhetische als das religiöse Gefühl zu befriedigen suchend, bei all seinen Mängeln an Innerlichkeit nicht verfehlen, hier und da ein tieferes religiöses Bedürfniß zu wecken. Daß nach dem Untergang desselben so viele Familien sich in die Kirche flüchteten, um das angeregte allgemeine Religionsbedürfniß durch diese Besonderheit zu befriedigen, hatte nicht in der Unterdrückung des jüdischen Tempels seine Ursache, sondern vielmehr in der damals noch herrschenden rationalistischen Zeitrichtung, die jede specifische Besonderheit auszulöschen und sie in dem allgemeinen Religionsgefühl aufzulösen suchte. Man war gewöhnt, in den verschiedenen positiven Religionen nichts als den allen gemeinsam zu Grunde liegenden universalen auf Gott sich beziehenden Humanitätsgedanken zu erblicken, und da es von Staatswegen verboten ward, sich das Judenthum willkürlich zu recht zu legen, so revengirte man sich dafür, indem man sich das Christenthum in beliebiger Weise zurecht legte. — Wäre damals — wie es Gottlob gegenwärtig der Fall ist — ein bestimmtes und wahrhaftes, einerseits von historischer Prägnanz durchdrungenes und andererseits von der Ehre getragenes Religionsgefühl ausgebildet gewesen, es hätten diese Erscheinungen unmöglich eintreten können. — Während des dritten Jahrzehnts war das Religionsbewußtsein in vielen jüdischen Gemeinden schon so sehr erstarkt, daß sie ein Bedürfniß nach dem erbauenden Gotteswort in der Predigt als Ersatz für die immer mehr abnehmende Verständlichkeit der hebräischen Gebete lebhaft fühlten, und hier und da neben dem unfruchtbar gewordenen Rabbiner junge wissenschaftlich gebildete Männer als Prediger anstellten. — In vielen deutschen Ländern (Baiern, Böhmen), durften staatsgesetzlich keine andere Männer zum Rabbinat gelangen als solche, welche neben der theologischen Wissenschaft regelmäßige Studien auf einer deutschen Universität absolvirt hatten. — Im vierten Jahrzehnt war die Anstellung solcher Rabbiner und Prediger schon herrschende Sitte in den Gemeinden geworden, und es fing an das Institut des jungen fortschreitenden

Rabbinismus sich heranzubilden, welches dem die starre Orthodoxie vertretenden alten Rabbinismus das Gleichgewicht hielt. Im Jahre 1835 fing Geiger, damals Rabbiner in Wiesbaden, an, im Verein mit vielen wissenschaftlich gebildeten Rabbinern seine wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie herauszugeben, die zu großen Erwartungen für die Zukunft berechtigend, ein höchst erfreuliches Zeugniß gab, welche Höhe schon damals das reformatorische Bewußtsein in den Gemeinden sowohl als bei ihren religiösen Führern erreicht hatte. — Das seit 1830, namentlich durch Gabriel Riessers erfolgreiche literarische Thätigkeit, immer mehr und mehr erwachende Emancipationsbestreben, obwohl der religiösen Spähre eben so fern liegend als principmäßig von ihr ferngehalten, verfehlte dessen ungeachtet nicht, den Blick der Gemeinden auf die Hebung ihrer religiösen Institutionen und auf eine würdige Repräsentation derselben durch wissenschaftlich gebildete und freisinnige Rabbiner hinzulenken, um die dieser Sphäre entnommenen Gegengründe desto entschiedener zu entkräften. — Der Beginn des fünften Jahrzehnts sah schon in den kleinsten wie in den größten Gemeinden die Reform zur Herrschaft gelangen und nur hier und da über das rechte Maß derselben einen Streit entbrennen. Der im Jahre 1841 zu Hamburg ausgebrochene Tempelgebetbuchsstreit bot den jungen Kräften des fortgeschrittenen Rabbinismus einen Sammelpunkt dar, um seine Ansichten über die Kultusreform zu äußern, die ein interessantes Gegenstück zu der Gutachtensammlung der orthodoxen Rabbiner von 1819 über den Berliner und Hamburger Tempel darboten. — Viel bedeutsamer sind die Gutachten, welche ein Jahr später viele auf der Höhe der Zeit stehenden Rabbiner bei Gelegenheit des in Breslau zwischen Tiktin und Geiger entbrannten Konflikts über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabineramte abgaben. Sie waren für Viele die Vorläufer gänzlicher Befreiung vom Joche des alten Rabbinismus. — Die Predigt, den orthodoxen Rabbinern die unliebsamste Reform, war nicht nur schon allgemein als integrirender Bestandtheil des öffentlichen Gottesdienstes anerkannt, sondern auch schon eine scharfe Waffe geworden, um ein etwa das richtige Maß überschreitende Reform zu bekämpfen. Die Reform war bereits eine solche Macht geworden, daß sie aus ihrem eigenen Schooße eine Fraktion ausscheiden sah, welche, weil sie in der Mitte zwischen der Orthodoxie und der Reform steht, später bezeichnend, die neue Orthodxie benannt wurde. Endlich ist im Jahre 1844 die erste Rabbinerversammlung in Braunschweig zusammengetreten, in welcher, von den praktischen oder

unpraktischen Beschlüssen abgesehen, Äußerungen fielen und reformatorische Gesinnungen und Grundsätze ausgesprochen wurden, die mindestens aus dem Munde eines Rabbiners unerhört waren, und die nicht dennoch sondern eben deshalb freudigen Anklang und Widerhall in der Brust der Gemeinden gefunden haben.

Diese erste Rabbinerversammlung kündigte es als ihren Zweck an, auf die Wiederbelebung und Erweckung des religiösen Sinnes in Israel zu wirken; sie selber aber war schon das Produkt dieses erwachten religiösen Geistes in den Gemeinden und von demselben getragen. Es wäre daher eine müßige Frage, ob und inwiefern die erste Rabbinerversammlung auf das Entstehen der Berliner Bewegung Einfluß übte, da sie beide Kinder einer Mutter, Schöpfungen eines und desselben Geistes sind. Derselbe nunmehr erstarkte Glaube, welcher die Rabbiner nach Braunschweig berief, darüber zu berathen, wie dem kranken Judenthum geholfen werde, derselbe Glaubensgeist erweckte Dr. Stern in Berlin, seine anregenden Vorlesungen zu halten, und berief dann die wenigen, von religiösem Geiste erfüllten Männer des Kulturvereins in dessen Sitzungslokal zusammen, darüber zu berathen, wie der erstorbene religiöse Sinn in der Berliner Gemeinde wieder belebt und der erschlaffte Glaube in der deutschen Judenheit wieder gekräftigt werde. Und so können wir denn nichts anders, als eben den erwachten religiösen Geist in Israel als die lautere Quelle bezeichnen, aus welcher der Strom der Begeisterung ausmündete, der in der Berliner Reformbewegung rauschte. Es ist der Geist des Herrn über den Wassern schwebend, von ihrem Ursprung zu ihrem Ziele sie hintreibend; der Geist des Herrn, der schützend über seine Gemeinde wachet, sie nach langem Winterschlafe zu neuem Leben wieder erweckte; der Geist des Herrn, der nicht schläft und nicht schlummert, der treue Hüter Israels!

II.

Die erste Besprechung vom 10. März 1845.

Am 7. März 1845 lud Ludwig Lesser[1]) die nachstehend genannte Anzahl von Mitgliedern der jüdischen Gemeinde zu Berlin schriftlich „zu einer Besprechung über wichtige Angelegenheiten des Judenthums" ein, „welche am 10. März im Sitzungslokale des Kultur-Vereins, Spandauer-Straße 72, Abends 6½ Uhr stattfinden sollte."

1) Protokolle.

Die Namen der Eingeladenen sind folgende: J. Arnoldt, Barth. Arons, Dr. Bergson, Dr. H. W. Berend, Dr. J. F. Behrendt, Jos. Berend, Dr. Braun, Mor. Borchardt, L. A. Benda, Dr. Breßler, Dr. Freund, Rob. Caspari, Carl Heymann, J. N. Friedländer, Dr. Kornfeld, Dr. Löwenstein, S. Lissauer, Adolph Meyer, Meyer Magnus, Dr. Mankiewitz, Dr. Posner, Wilh. Ries, A. Rebenstein, Dr. Remak, A. Salinger, M. Simion, Dr. Stern, B. Wolffenstein, Dr. Waldeck sen., Jos. Löwenherz, Jos. Lehmann, J. Muhr uud Dr. Zunz.

Bis auf die Namen: L. A. Benda, Wilh. Ries, Rob. Caspari und Jos. Lehmann, welche zu erscheinen behindert waren, ferner J. Muhr, welcher „wenn irgend möglich" kommen wollte, und Dr. Zunz, bei dessen Namen gar keine eigenhändige Unterschrift sich findet, haben alle übrigen Eingeladenen ihr Erscheinen durch Unterschrift zugesagt, und die Besprechung hat am 10. März am genannten Orte stattgefunden.

Was dieser Besprechung über wichtige Angelegenheiten des Judenthums in einem so achtbaren Kreise von Männern innerhalb der Berliner Gemeinde voranging und sie eigentlich veranlaßte, darüber existirt kein schriftliches Protokoll. In einem später mit Benutzung der ursprünglichen Schriftstücke abgefaßten und als Manuscript gedruckten „ersten Bericht" der Bevollmächtigten der Genossenschaft für Reform im Judenthum vom 8. Juli 1845 findet sich hierüber folgende Auskunft gegeben:

Zuerst sei durch die vielfach kundgegebene freiere Ansicht der höchsten Behörden (entgegen dem unter der vorigen Regierung seit 1823 festgehaltenen Neuerungsverbot, welches auf den religiösen Aufschwung der Gemeinde lähmend einwirkte), das Princip der Gewissensfreiheit auch in Bezug der innern Entwickelung der jüdisch-religiösen Gemeindeverhältnisse walten zu lassen, der lange niedergehaltene Drang nach zeitgemäßer Umgestaltung des religiös-kirchlichen Lebens mit neuer Kraft zu dem Bewußtsein erwacht, daß es an der Zeit sei, diesem Drange nunmehr ernstliche Folge zu geben.[1])

1) Wir halten es hier als am geeigneten Orte, ein uns im Jahre 1837 zugegangenes allerhöchstes Schreiben Sr. Majestät des Königs, damals Kronprinzen, mitzutheilen, welches schon das Princip andeutet, das später zu Gunsten der freien religiösen Entwickelung der jüdischen Gemeinden zur Geltung kam. Es lautet: „Die Mir am 21. v. M. übersandten Schriften habe Ich mit Dank für die Mir erwiesene Aufmerksamkeit entgegen genommen. Die von Ihnen gewünschte Umbildung der religiösen Institutionen der Juden würde aus der eigenen Ueberzeugung der zu jenem Glauben gehörenden hervorgehen müssen, da es nicht angemessen erscheinen kann, wenn eine auf dem Standpunkte eines andern Glaubens stehende Regierung darauf einzuwirken

Dann seien, zwar aus eigenem Antriebe, aber doch auch unter dem fördernden Einfluß dieses erwachten Bewußtseins mit um so größerem Erfolge die Vorlesungen des Hrn. Dr. Stern hervorgegangen, welche als eine ernste Mahnung an die heiligsten Interessen des Judenthums in die verschiedene Kreise unserer Gemeinde drangen, und die Religion, die halbvergessene, halbverläugnete Religion der Väter, sei nunmehr ein Gegenstand ernster Besprechung dort geworden, wo man jüngst noch ihr Wiederaufleben hohnlächelnd bezweifelte; ein Gegenstand der Pietät, wo man sonst die leisesten Spuren ihres Daseins ängstlich verdeckte; ein Gegenstand der Begeisterung aber da, wo nur Wünsche und Hoffnungen geschlummert hatten.

Sind diese Ursachen auch vollkommen richtig, so muß doch als sie ergänzend auch auf den schon oben (Einleitung) angedeuteten Umstand hingewiesen werden, daß die regsamern Kräfte und Gesinnungen innerhalb der großen Gemeinde Berlins vielleicht auch dann noch, eine Reformbewegung aus ihrem eigenen Schooße und auf eigene Verantwortlichkeit hervorzurufen, Anstand genommen, und auf eine aus dem Mittelpunkt der Gemeinde selbst hervorgehende bessere Gestaltung der religiösen Verhältnisse gewartet haben würden, wenn nicht eben durch die Art und Weise, wie man ein jede Fortbewegung hemmendes Princip des Stillstandes oder gar des Rückschrittes in der Mitte der Gemeinde aufgepflanzt hatte, alle dahin zielenden Hoffnungen vernichtet worden wären. Ja, in dem Maße, als man dort das nunmehr erwachende religiöse Bedürfniß durch eine Schein-Befriedigung zu beschwichtigen und durch ungesunde Nahrung dem ohnehin kranken religiösen Organismus des Judenthums tiefern und dauerndern Schaden einzuimpfen — freilich nicht der Absicht, aber doch der That nach — bestrebt war, sahen sich die gesinnungsvollen, für eine Wiedererstarkung des Judenthums mit Begeisterung glühenden Männer um so entschiedener, um der Selbsterhaltung willen, zur Selbsthülfe innerlich aufgerufen.[1])

versuchen wollte. Berlin den 23. September 1837. Gez. Friedrich Wilhelm. An den Rabbiner Holdheim in Frankfurt a. O."

Es war dieses höchsteigenhändige wohlwollende Schreiben eine Antwort auf die Ueberreichung unserer in Ff. a. O. herausgegebenen Predigten, in deren Vorrede so wie in einem schriftlichen Bittgesuch wir auf die vielfachen hemmenden Mißstände hinwiesen, die aus der blos geduldeten Stellung der jüdischen Gemeinden in Preußen für deren innere reformatorische Entwickelung hervorgingen.

1) Daß wir in dieser Vermuthung nicht irren, beweist eine bei den Akten befindliche, als Manuscript gedruckte Broschüre vom März 1849, die den Titel führt: Die Genossenschaft für Reform im Judenthum in ihrer Stellung zur jüdischen Gemeinde in Berlin. Das. wird S. 4. geklagt, daß der Gemeindevorstand die von 221 Mitgliedern unterzeichnete Bitte, bei der Wahl

An der ersten Besprechung nahmen gegen 30 Männer Antheil. Der Natur der Sache nach konnte die erste Erörterung nur eine allgemeine und noch nicht auf bestimmte Fragen concentrirte sein. Die extremsten Richtungen, so wie die zwischen diesen in der Mitte liegenden mannigfaltigsten Schattirungen waren vertreten, von solchen nämlich, die für das durch zweitausendjährige Ueberlieferung ehrwürdig gewordene gar keine Rücksicht gelten lassen, bis zu denen, welche lediglich ihren Empfindungen und Rückerinnerungen Rechnung getragen, den Anforderungen der Gegenwart aber nur in sehr geringem Maße und allmählig nachgegeben wissen wollten. Es galt, eine Vermittelung der Ansichten zu finden und aus dieser das Allgemeinbefriedigende hervorgehen zu lassen.

Es muß hier constatirt werden, was der Bericht als ein aufrichtiges Bedauern ausdrückt, daß nämlich einige hier lebende jüdische Capacitäten und wissenschaftliche Celebritäten, deren Betheiligung an den ersten Berathungen von so wesentlichem Einfluß auf dieselben und von so bedeutungsvollem Gewicht auf die aus ihnen hervorgegangene Sache hätte sein können, „ungeachtet der an sie ergangenen wiederholten Einladungen von jeder Theilnahme in dem einen oder dem andern Sinne sich zurückhielten."

Die Debatten seien dem Bericht zufolge so lebhaft gewesen, daß ein umständliches Protokolliren derselben nicht möglich war und das Bild derselben überhaupt weniger aus vorhandenen Aktenstücken als aus der Erinnerung, die noch jetzt jenes mächtigen Eindruckes voll sei, hergestellt werden könne. Doch haben, nachdem einige zu sehr ins Spezielle gehende Anträge als noch zu vorzeitig verworfen worden waren, sämmtliche Ansichten zu folgender Erklärung sich vereinigt:

> „Wir erklären, daß das rabbinische Judenthum im Ganzen wie im Einzelnen mit unserer wissenschaftlichen Ueberzeugung und den Anforderungen des Lebens nicht im Einklange steht. Wir erwählen ein Comité, um uns Vorschläge zu machen, ob und wie in dieser Beziehung ein Fortschritt möglich sei."[1])

eines Gemeinde-Rabbiners oder Predigers deren Wünsche zu berücksichtigen, unbeachtet ließ, und darauf S. 5. gesagt: „In solcher Weise waren die religiösen Bedürfnisse eines großen Theils der Gemeinde unberücksichtigt geblieben. Diese befanden sich daher in der Nothwendigkeit, für deren Befriedigung selbst Sorge zu tragen, und so ist die Genossenschaft für Reform im Judenthum entstanden."

Eine gegen die Reformgenossenschaft gerichtete Schrift von Dr. M. Kalisch (1846. S. 188.) schließt mit den Worten: „Denn wir wollen nicht in Abrede stellen, daß die Bildung der Genossenschaft niemals auch nur mit der geringsten Aussicht auf Erfolg, würde haben versucht werden können, wenn die Berliner Judengemeinde als solche ihre Pflichten erfüllt und ihre Rechte gewahrt hätte."

1) Das Originalaktenstück dieser Erklärung sammt den Unterschriften ist in den Protokollen erhalten worden.

Diese Erklärung wurde von allen Anwesenden bis auf zwei, welchen die von der Mehrheit kundgegebene Richtung nicht tief eingreifend genug schien, unterzeichnet; dann ward zur Wahl eines Comité geschritten, zu welchem die Herren: Dr. Stern, Rebenstein, Lesser, Carl Heymann, M. Simion, Dr. F. J. Behrend, Ad. Meyer und J. R. Friedländer ernannt wurden. Hr. Dr. W. Freund hat die auf ihn gefallene Wahl abgelehnt.

Daß die erste Besprechung, über die kein Protokoll Auskunft giebt und auch der erste Bericht nur im Allgemeinen sich äußert, tiefer eingehend auf das Wesen des Judenthums sowohl als auf das in demselben tiefwurzelnde, durch Bildung gehobene Religionsbewußtsein der jüdischen Gegenwart gewesen sein mußte, als diese im Ganzen nicht bedeutende negative Erklärung in Betreff des rabbinischen Judenthums zu erwarten berechtigt; davon geben zwei erhaltene Aktenstücke Zeugniß, wovon das eine ein wahrscheinlich von der Versammlung nicht beliebter Entwurf zu einer „Erklärung" von Hrn. Dr. Stern, und das andere eine geschriebene, wir wissen nicht ob in ihrer ganzen Ausdehnung gehaltene, Rede von Rebenstein. Die erstere lautet:

„Wir Unterzeichnete sprechen hierdurch unsere gemeinsame Ueberzeugung aus:

1. daß die gegenwärtige Gestaltung des Judenthums, weder in Betreff der Kirchen- und Gemeindeverfassung, noch in der Form des öffentlichen Gottesdienstes, noch in Bezug auf die bisher als verbindlich angesehenen Religionsgesetze dem religiösen Bedürfniß unserer Zeit und der Aufgabe des Judenthums in derselben entsprechen;
2. daß in allen diesen Beziehungen nicht nur eine dem Bedürfniß der Zeit angemessene Umgestaltung möglich sei, ohne daß dadurch das Wesen des Judenthums verletzt werde, sondern daß vielmehr das wahre und erhabene Wesen des Judenthums nicht eher zur Erscheinung und zur allgemeinen Anerkennung gelangen werde, bis diese Umwandlung seiner äußeren Formen im Geiste der Zeit vollbracht sein wird.

Wir erklären es daher als eine heilige Pflicht gegen uns selbst, gegen unsere Kinder, gegen unsere Glaubensgenossen und vor Allem gegen unsere Religion, mit aller Kraft, welche uns zu Gebote steht, zur Verwirklichung jenes religiösen Bedürfnisses beizutragen, und haben uns demnächst fest und feierlich dazu verbunden, dieselbe so

viel es an uns ist, und zunächst in unserem eigenen Kreise ins Werk zu setzen.

Wir haben demnach 5 Männer aus unserer Mitte beauftragt, uns binnen 8 Tagen die allgemeinen Principien vorzulegen, nach denen wir zur Begründung einer jüdischen Kirche vorzuschreiten haben, innerhalb deren wir in gleicher Weise, dem Judenthum, dem Vaterlande und der Menschheit angehören zu können."

Diese Erklärung Stern's, der wir im Ganzen vor der beliebten den Vorzug gegeben haben würden, ist nicht frei von Widerspruch. Während man nach der Aeußerung: „zunächst in unserem eigenen Kreise" schließen muß, daß die Idee einer Genossenschaft für Reform im Judenthum damals noch als Embryo im Geiste seines Vaters schlief, kommt am Schluß die Begründung einer jüdischen Kirche, durch das Vorhergehende ganz unmotivirt, zum Vorschein. Wir können uns aber leicht denken, daß eben dieser Schluß die ganze Erklärung mißliebig und unpopulär machte, weil sie auf exoterische Einflüsse und Einwirkungen hinweist, welche die Versammlung zur Wahrung ihrer Ehre und ihrer religiösen Selbstständigkeit von vorn herein entschieden abzuweisen sich nothgedrungen fühlte.

Viel tiefer eingehend und eingreifend in das innerste Lebensgewebe des Judenthums in alter und neuerer Zeit und darum von viel größerer Tragkraft und Tragweite ist die Rede Rebensteins vom 10. März 1845, von der wir es nur bedauern, sie nicht ihrem ganzen Umfange nach wiedergeben zu können. Ein geschickter Operateur, versteht er es mit wahrer Virtuosität, die verborgensten Lebensfäden in der zarten Organisation des Judenthums sammt allen ihren Verzweigungen in der vieltausendjährigen Geschichte desselben aufzusuchen und festzuhalten, um sie, nach vollbrachtem tiefen Einschnitt, mit dem starkpulsirenden Leben der Gegenwart zu verknüpfen, und auf solche Weise zu bewirken, daß der Patient durch den etwaigen Blutverlust nicht an Kraft verliere, sondern durch das ihm zuströmende neue Leben an Stärke und Lebensfähigkeit gewinne. Rebenstein mußte mit seiner Ueberschwänglichkeit, mit seiner glücklichen Mischung von contrastirenden Vorstellungen, von abstrakter Denkkraft des Geistes und tiefer Innerlichkeit des Gemüths, einerseits in der Versammlung häufig isolirt dastehen, andererseits aber auch erfrischend und kräftigend auf sie einwirken. Die Rede malt mit seltener Gluth der Empfindung das tiefinnige religiöse Leben der

jüdischen Vorzeit, und nachdem sie das Gemälde bis in seine kleinsten Zügen ausgeführt, geht sie zu der Frage über:

„Fragen wir uns: Was ist es, das uns die heilige Stätte der Väter nunmehr unzugänglich macht? so müssen wir uns sagen, daß es nicht der Geist der väterlichen Religion, der in Widerspruch gerathen ist mit den Elementen unseres Daseins, daß vielmehr ihr Glaube noch der unsere, das Fundament noch die Basis unserer Sittlichkeit ist, die unserer Kinder und Kindeskinder sein soll und die einer gesammten Welt noch einst wird werden müssen. Nur der Ausdruck, nur die Form ist unserem Wissen, unserem Leben, unser Aesthetik fremd geworden; nicht also ihr Inhalt. Daß vielmehr so lebhaft wie vielleicht nur in den größten Epochen unserer Geschichte das Bewußtsein in uns lebt, daß wir um aller Vortheile der Welt, um aller Güter des Lebens und des Daseins willen nicht aufgeben den uns angeerbten Glauben an den einen Gott, den einigen allwissenden Weltschöpfer, der zu uns spricht aus dem Geiste der heiligen Schrift, daß wir nicht aufgeben all die Symbole und Gebräuche, die sein Dasein, seine Vorsehung und seine Liebe zu uns und unsere Ehrfurcht und Liebe zu ihm bekunden, daß wir heilig achten und heilig halten alle jene Erinnerungstage aus der Geschichte seines beseligenden Kundwerdens an unsere Väter. Aber wie niemals in allen Epochen unserer Geschichte ist jenes Kundmachen und Bethätigen unseres Glaubens mehr erschwert worden als eben jetzt. Unsere Väter thaten kund und bethätigten ihren Glauben durch Formen und Gebräuche, die ihre Grundbasis in der heiligen Schrift, ihre Ausbildung im Institut des Rabbinerthums erhalten haben; der heiligen Schrift, deren Geist wir nur für ewig, deren Form aber für zeitlich und lokal halten; des Rabbinerthums, das eben mit dem Geiste die Form bis zu der Zeit für ewig bestehend erklärt hat, in welcher das Reich des Messias eingetreten sein wird. Weil aber diese Ewigkeitserklärung der Formen in Widerspruch steht mit unserer Einsicht und unserer aus der Schrift und der Geschichte geschöpften Erkenntniß, weil die Formen theils den berechtigten Ansprüchen unseres Lebens entgegenstehen, theils der aus der Bildung unserer Zeit uns zugekommenen Aesthetik widerstreben, hat sich bisher in uns das mißliche Verhältniß herausgestellt, daß unser inneres Leben und äußeres Bekennen und Kundthun in innigen Widerspruch gerathen ist, daß wir, zerfallen mit uns und unserer Religion, bald nur die Wahl hatten zwischen dem Unterlassen aller uns widerstrebenden Gebräuche, oder dem Thun ohne Sinn und Begeisterung.

„Wir können die Intention achten und verehren und auch poetisch rechtfertigen; aber wir können nicht mit wahrhaftem Munde beten zu dem wahrhaften Gott, der unser Inneres kennt, um ein irdisches Messiasreich, das uns aus dem Vaterlande, dem wir mit allen Banden der Liebe anhangen, wie aus einer Fremde heimführen soll in unserer Urväter Heimathland. — Wir können nicht mehr beten mit wahrhaftem Munde zu dem wahrhaften Gott, der in unser Herz sieht, um Wiederherstellung eines Opferdienstes mit Stieren und Widdern. Wir können nicht mehr beten in einer Sprache, die nicht die Sprache unseres Herzens ist. Wir verehren jene äußere Insignien des jetzigen häuslichen und öffentlichen Gottesdienstes, aber weil wir theils ihren Inhalt auf unmittelbarem Wege für unsere Erbauung zu unserem Bewußtsein bringen können, theils der Sinn für äußere Formen für uns ein anderer ist, als der unserer Väter, sind jene Insignien für uns mehr andachtsstörend als fördernd. Wenn wir endlich uns und unser Haus nicht wiederum absperren vor Welt und Leben und es nur als ein Asyl für die hergebrachte Religion der Väter halten wollen, sind wir der Zerwürfniß im Leben, den inneren und äußeren Inconsequenzen unausgesetzt anheimgefallen".

„Mit heiligem tiefen Ernst haben wir von den Vätern die Religion in diesen altergrauen Formen überkommen, und doch sind sie bereits aus unserm Leben geschwunden, das einer jüngeren und gewaltigeren Macht anheimgefallen, der Macht der Zeit und der Erkenntniß unserer Gegenwart. Mit welchem Antlitz sollen wir vor unsere Kinder hintreten, die geboren wurden in der hellen Gegenwart für eine helle Zukunft, die den märtyrervollen Ernst nicht mehr gesehen, die keine Ahnung von den Gefühlen haben, mit welchen jene alltäglich die Faust an die Brust geschlagen und auf das Antlitz gesunken sind, um vor Gott, dem erbarmungsvollen und gnädigen, die Sünden zu bekennen; die ohne die Pietät aufgewachsen, die wir noch künstlich für uns heraufbeschwören konnten für etwas, das wir nicht wünschen dürfen noch mögen, die selbst in der zarten Jugend schon an Urtheilskraft geübt und durch Lehre und Schule zur Selbstthätigkeit des Geistes angehalten sind; mit welchem Antlitz sollen wir vor sie hintreten, die eigene Zerwürfniß im Herzen, um eine Werkheiligkeit, die wir noch von den Vätern in voller Wahrheit und mit der liebendsten Redlichkeit empfangen haben, ihnen zu übergeben mit selbstwunden Gewissen, mit heuchlerischem Bewußtsein und lügnerischem Bekenntniß."

„Aus gleicher Zerwürfniß des inneren Denkens, Fühlens und Empfindens mit den hergebrachten Formen ist bei dem größten Theil unserer Zeitgenossen jene Gleichgültigkeit für die heilige Religion der Väter hervorgegangen, die den Inhalt mit der Form zugleich verwerfen läßt, jene Gleichgültigkeit, die jedes tiefere religiöse Bedürfniß getödtet hat, die gelassen zusiehet, wie die Kinder ohne die mindeste Kenntniß der Geschichte und des Lebens im Judenthum aufwachsen, und wenn sich äußerer Vortheil zeigt, wohl selbst eifrig bemüht sein läßt, den Übertritt zum Christenthum zu befördern, während die Eltern aus gleichem Indifferentismus dem Namen nach im Judenthum verharren. — Und die Erinnerungen dieser Generation können nicht arm sein an erhebenden Momenten aus dem frommen gottergebenen Leben der Väter; was soll nun uns Bürgschaft sein, daß der kommenden Geschlechter Sinn für den heiligen Inhalt unserer Religion nicht noch lebloser, ihr Bedürfniß nicht noch schwächer und die Verlockung, ihr köstliches Gut für äußere Vortheile aufzuopfern nicht noch größer sein wird!".

„Zwischen die Gräber unserer Väter und die Wiegen unserer Kinder hingestellt, mahnt uns die Zeit mit heiligem Ernst, uns selbst zunächst herauszuretten aus der großen Kluft, welche Einsicht Sitte und Leben zwischen den zwei Geschlechtern, die vor und nach uns, gerissen, um sodann, die letzten eines großen Erbes, die letzten, die es seiner äußeren Erscheinung nach würdigend, aufzunehmen aber nicht mehr zu tragen und fortzupflanzen vermochten, die ersten zu sein, welche mit unerschütterlichem Muth, mit inniger Verbrüderung, durch Wort und That den Grundstein zu legen für die Geschlechter, die uns folgen. Nicht ohne Schmerz wollen wir uns verabschieden von der Schwelle des Heiligthums, dem wir ja einmal den Rücken zugewandt haben, nicht ohne Zagen überschauen wir den noch ungeebneten Boden, auf den wir ein neues Heiligthum erbauen sollen; nicht ohne wehmuthvollen Nachhall wird die mahnende Stimme derer in unser Herz fallen, die in schlichter Frömmigkeit, grollend, die Ueberkühnheit unseres Thuns verdammen werden. Aber voll der Zuversicht, daß uns der Allmächtige nicht verläßt, so wir uns selber nicht verlassen, reichen wir uns brüderlich die Hände auf Wahrhaftigkeit nach innen, auf Schonung nach außen, auf Ausdauer im Kampfe mit Andern und auf Treue mit uns selbst.

Und also sprechen wir uns aus:

Daß wir fortan offen dem Zwitterdasein unseres Zustands entsagen, dem verkümmerndem Leben innerhalb eines eisernen Gesetzes, das

nicht im Boden unserer Ueberzeugungen, unseres deutschen Lebens unseres von der Zeit umgestalteten Empfindens wurzelt.

Daß wir von innen und außen uns gedrängt fühlen, selbstthätig die Form zu suchen, in welcher wir den heiligen Inhalt unserer Religion in Einklang bringen mit unserem Wissen, unserm deutschen Leben und unserm Empfinden.

Und daß wir endlich zu diesem Behuf aus unserer Mitte einen engeren Ausschuß wählen, der uns die näheren Wege klar zu machen versuchen mag, auf welchen wir unser heiligstes Bestreben zu verwirklichen vermöchten."

Wir enthalten uns jeder Kritik dieser viele wissenschaftliche Moment berührenden Rede von wissenschaftlich theologischem Standpunkte aus, von dem über so manches sich streiten ließe, weil es sich hier eben nicht um eine wissenschaftliche Correktheit handelt, sondern um den Geist der Wahrheit und der Frömmigkeit, der über die Rede ausgegossen und der aus ihr auf die Zuhörer entströmte, die in ihr das Bild ihres innersten Wollens und Strebens erkannten. Es handelt sich hier um den tiefen Eindruck, den sie hervorbrachte, und welcher dem ersten Beginnen die Weihe gab, indem er die Bestrebungen gleich bei ihrem ersten Ausgangspunkte als wahrhaft religiöse charakterisirte.

Das Resultat der ersten Besprechung vom 10. März war also die obige Erklärung über das rabbinische Judenthum und die Bildung eines Comité von acht Männern, die in ihrer ersten Zusammenkunft am 17. März als solches sich constituirten, indem sie Herrn Carl Heymann zum Vorsitzenden ernannten.[1])

III.

Die ersten Berathungen des Comité zur Abfassung eines Aufrufes; Feststellung und Annahme desselben durch die erste Versammlung.

Die Wahl des Comité konnte keine glücklichere sein, indem in den Erwählten die verschiedensten Richtungen der ursprünglichen Versammlung sich getreu abspiegelten. Die allgemein wissenschaftliche Bildung war die vorherrschende, doch auch die theologische Wissenschaft theils durch sich selbst, theils durch die genaue Kenntniß ihrer praktischen Resultate hinlänglich vertreten.

Für die energische und rasche Thätigkeit des Comité's fließt nunmehr die ursprüngliche und authentische Quelle der erhaltenen Pro-

1) So nach dem ersten Berichte. Nach dem schriftlichen Protokoll aber wurde die Frage: ob für die Comitésitzungen die Wahl eines Vorsitzenden nothwendig oder wünschenswerth sei? verneint. Jedoch ging die schriftliche Einladung vom 16. März von Carl Heymann aus.

tokolle[2]) und wir sind in Rücksicht der Darstellung nicht mehr ausschließlich auf den ersten Bericht eingeschränkt.

Nachdem die von der Versammlung dem Comité gestellte Aufgabe, darüber Vorschläge zu machen, „ob und wie in dieser Beziehung ein Fortschritt möglich sei? im Allgemeinen besprochen worden, suchte man sich über den Ausdruck „rabbinisches Judenthum" näher zu verständigen und kam darin überein, „daß damit keineswegs der Gegensatz zu einem andern etwa dem mosaischen, oder rationalen oder sonst irgend einem Judenthum gemeint sei, sondern daß darunter das Judenthum, wie es uns überliefert worden, verstanden werde." Diese Feststellung der Bedeutung des so oft in der Versammlung gebrauchten Wortes „rabbinisches Judenthum" geschah erstens zur Vermeidung von Mißverständnissen, als wolle man das „rabbinische" durch ein anderes Judenthum ersetzen, und zweitens in Uebereinstimmung mit den in der ursprünglichen Versammlung hierüber ausgesprochenen Ansichten.

Diese Verständigung war wesentlich. Es sollte mit ihr die hier und da herrschenden Antipathien gegen einen mißliebig gewordenen Namen von vorn herein fern gehalten und das Bestreben auf eine Sache hingelenkt werden. In den Gestaltungen des Judenthums, wie wir es überkommen, sind dadurch, daß es mit der fortgeschrittenen wissenschaftlichen Bildung und den durch diese hervorgerufenen religiösen Bedürfnissen der Gegenwart nicht gleichen Schritt halten konnte, Mißbildungen hervorgetreten, die entfernt werden müssen, um das Judenthum mit der Judenheit in Einklang und dadurch die Belebung des Judenthums in der Judenheit zur Erscheinung zu bringen. Daran sei festzuhalten, dafür und nicht gegen Namen und Personen zu kämpfen.

Dann würde ein ausschließlich gegen das rabbinische Judenthum gerichteter Protest die unbedingte Anerkennung des biblischen in allen seinen mit der gegenwärtigen Entwickelung nicht minder in Conflikt gerathenen Theilen in sich schließen; ein Umstand, der, weil er nur zur Verwirrung und nicht zur Aufhellung der Ansichten führen konnte, von vorn herein beseitigt werden mußte.

Nachdem der Wunsch ausgesprochen wurde, daß jeder Einzelne der Anwesenden seine individuelle Ansicht in umfassender Weise darlege, beginnt Hr. Dr. J. Behrend seine Ansicht dahin zu entwickeln daß er sich auf kein anderes Princip stützen werde als auf das des Bedürfnisses. Das religiöse Bedürfniß nämlich, wie es auch im Laufe

2) Geführt von M. Simion.

der Zeit durch die in uns eingedrungene neuere Bildung und Gesittung und durch unsere politischen und sozialen Verhältnisse sich gestaltet haben möge, sei dasjenige Moment, das uns in unsern Bestrebungen allein zu leiten habe. Die Grundwahrheiten des Judenthums, das Bewußtsein und die Verehrung des einzigen, ewigen Gottes und die durch sich selbst gebotene Nothwendigkeit des Sittengesetzes, seien untilgbar, unveränderlich, unumstößlich; aber sie bilden noch nicht das, was man Religion und Kultus nennt. Religion und Kultus seien Formen, durch welche, und innerhalb deren jene Grundwahrheiten zur Manifestation kommen.[1]) Die Formen müssen allerdings durch geschichtliche Erinnerung und Herkommen eine gewisse Weihe erlangen, aber sie dürfen nie von der Art sein, daß sie das eigentliche Wesen selbst ausmachen, und daß sie mit unserem Fühlen und Denken in Widerstreit gerathen. Sobald sie sich damit nicht vereinbar machen lassen, müssen sie abgethan werden ohne alle weitere Rücksicht, und es müssen andere, geziemendere, unserem jetzigen Bedürfniß entsprechendere an deren Stelle gesetzt werden. Althergebrachte Formen, und seien sie durch ihr vielhundertjähriges Bestehen und frühere Autoritäten noch so sehr ehrwürdig denen aber das Leben der Gegenwart entwachsen ist, seien nichts als dürre Schalen, denen der Kern fehlt, und aus solchen Schalen dürfe die Religion, wenn sie die Gegenwart ganz in sich erfassen soll, nicht länger bestehen. Indem er sich auf die Anforderungen des Lebens vorzüglich stützt, wolle er jedoch keinesweges alles Alte, Hergebrachte mit einem Schlage abschaffen und etwas ganz Neues an dessen Stelle aufgebauet wissen, sondern er wolle, indem er das Bewußtsein der Gegenwart als das leitende Princip betrachtet, von diesem Alten, Hergebrachten, durch geschichtliche Erinnerung uns ehrwürdig gewordenen das Mögliche beibehalten, d. h. nur so viel als unbeschadet dieses Princips beibehalten werden könne. Es scheint ihm demnach, daß wir, um in unsern Reformbestrebungen diesem Grundsatz gemäß volle Freiheiten zu gewinnen, damit beginnen müssen: 1. dem Talmud gänzlich zu entsagen; 2. das uns hemmende, uns Widersprechende und unserem Bildungsstande unangemessene Dogma des irdischen Messias zu verwerfen, und 3. zu dem Pentateuch zurückzukehren, aber nicht als zu einem Zeugniß göttlicher Offenbarung,

1) Der geehrte Redner verwechselt hier Religion mit Kultus. Religion ist das innerste Gottesbewußtsein oder das Gefühl der Lebensgemeinschaft mit Gott, sowie auch die Kundthuung desselben durch sittliche Heiligkeit; Kultus aber die Offenbarung der Religion durch äußere sinnliche oder sinnbildliche Formen in Wort (Gebet) oder symbolischer Thätigkeit (Ceremonie).

sondern nur als zu dem Urkanon unserer Geschichte, um nicht vom Wortlaut desselben gebunden zu sein.

Man sieht, daß Hr. Dr. F. J. Behrend hier das sogenannte gebildete Laien-Bewußtsein repräsentirte. Die Gründe, weshalb die alten Formen des Judenthums veraltete seien und dem gebildeten Bewußtsein der Gegenwart nicht entsprechen, liegen außer dem Bereich seiner Untersuchung. Er stellt sich auf den Boden der vollendeten Thatsachen und fühlt sich nur vor seinem Gewissen verantwortlich. Er bricht den Stab über Talmud, Messias und Bibel und will von den alten Formen des Judenthums nur das Mögliche, nämlich was unbeschadet seines Princips des faktischen Bedürfnisses beibehalten werden kann, ohne sich hierbei zu erinnern, daß dieses alsdann kein Mögliches mehr sei, sondern ein Nothwendiges geworden. Mit einem Worte: die Darlegung des geehrten Redners unterscheidet sich von den Frankfurter Erklärungen nur durch ihre rückhaltslosere Offenheit zu ihrem Vortheile.

Hr. Dr. Stern nimmt dann zur Widerlegung seines Vorredners wie zur Entwickelung seiner Ansicht das Wort.

Wenn er auch — sagt er — in gewissen Punkten dem vorigen Redner beistimme, so müsse er doch in andern von ihm abweichen. In unserem Streben nach Fortbildung des Judenthums müssen wir auf den Talmud zurückgehen und uns demselben anschließen. Der Talmud habe seine historische Berechtigung, die wir nicht antasten können und wollen. Unserer Zeit müssen wir dasselbe Recht vindiziren, das religiöse Gesetz fortzuentwickeln und auf diesem Wege das Judenthum der eingetretenen Erstarrung zu entreißen und unserer Bildungs- und Anschauungsweise gemäß aufzufassen.

Herr Rebenstein erklärt sich mit dieser Ansicht vollkommen einverstanden; er unterstützt sie durch eine lehrreiche historische Darstellung der Entstehungs- und Bildungsweise des Talmuds; er zeigt, daß neben dem geschriebenen Worte eine Auslegung und Erklärung stets nothwendig gewesen sei, und stets nothwendig sein wird; daß der Talmud nichts weiter ist als eine solche fortschreitende Auslegung und Erklärung des Geistes der im Pentateuch enthaltenen Vorschriften und Gesetze, und daß wir, wollten wir zum Pentateuch zurückkehren, gleich wieder solcher Interpretationen und Ergänzungen bedürfen würden. Wäre daher der Talmud nicht zu einer bestimmten Zeit und auf einem bestimmten Punkte erstarrt hinter dem sich fortentwickelnden Leben zurückgeblieben, so würden wir in ihm auch noch jetzt unsere Befriedigung finden. Es käme daher nur darauf an, ihn

aus seiner Erstarrung zu lösen und zu frischer Lebendigkeit zu wecken.

Hr. Friedländer erklärt sich tief durchdrungen von dem Bedürfniß einer entschiedenen Reform, namentlich um der religiösen Erziehung der Kinder willen, die eine so mangelhafte sei, meint aber, daß wir nicht competent und ohne uns Blößen zu geben, nicht befähigt seien, das Werk der Reform zu vollführen.

Herr C. Heymann ist der Ansicht, daß wir zunächst ein Bekenntniß dessen entwerfen müssen, wenn auch nur in den allgemeinsten Umrissen, worauf die fernere Entwickelung unseres Strebens zu basiren sei.

Hr. Simion, der nun das Wort ergreift, wünscht darzuthun, daß, so sehr er seiner Ueberzeugung nach mit der von Hrn. Dr. Stern entwickelten Ansicht übereinstimme, wir jedoch in unserer Berathung dem theologischen Standpunkt gänzlich entsagen müssen. Wir müssen vorzugsweise im Auge behalten, daß wir als Laien auftreten und nur das faktische Bedürfniß festzustellen, die Abhülfe hervorzurufen, deren feste Gestaltung aber Sachverständigen zu überlassen haben. Die Fakta liegen vor, die wir berechtigt und berufen seien zu constatiren, daß 1. der gebildete Theil der Juden das rabbinische Judenthum ganz oder theilweise faktisch aufgegeben habe; 2. daß eine Rückkehr der großen Majorität gebildeter Juden zu den äußern Vorschriften der jüdischen Religion, wie sie bisher bestehen, nicht bewerkstelligt werden kann; 3. daß eine geläuterte Form des positiven Judenthum Noth thut, zu welchem auch die der höhern Bildung unserer Zeit Angehörigen sich mit Stolz und Begeisterung bekennen würden, wenn nicht ein bodenloses Negiren aller positiven Religion und in den folgenden Generationen auch der äußere Abfall vom Judenthum bestimmt eintreten soll.

Diese Fakta sollten wir aussprechen und auf Grund dieser Erklärung, mit Weglassung aller theologischen Bedenken, eine Anzahl Rabbiner verschiedener Farben um ein Gutachten angehen, ob wir, wo die Thatsachen so laut und so deutlich reden, durch Verharren in dem bisherigen Zwiespalt zwischen dem wirklichen Glauben und dem Glaubensbekenntniß, zwischen Lehre und Leben das Judenthum opfern sollen und dürfen, und worin die Grundgesetze des Judenthums bestehen, innerhalb deren wir nicht aufhören Juden zu sein.

Es erfolgte hierauf eine sehr lebhafte Diskusion, aus welcher der erste Bericht folgende Punkte als die besonders wesentlichen, über die man sich zu einigen und zu verständigen strebte, hervorhebt:

1. Es wird anerkannt, daß wir allerdings nur von dem Faktischen auszugehen, das Gebiet der Theologie aber zu vermeiden haben, daß wir somit kein eigentliches, nur vom theologischen Standpunkt aus mögliches Glaubensbekenntniß zu entwerfen, aber wohl unser Bedürfniß und das, was uns noth thut, laut auszusprechen berechtigt seien.
2. Es wird dargethan, daß, da bei uns Juden ein eigentlicher Unterschied zwischen Priester- und Laienstand nicht vorhanden ist, nur von Sachverständigen die Rede sein, uns somit nicht die Berechtigung zu einer Reform, sondern höchstens die Befähigung oder Berufung abgesprochen werden kann.
3. Es wird gezeigt, daß, da die Rabbiner und Schriftgelehrten, besonders die von neuerer Bildung, so verehrungswürdig, anerkannt und hochachtbar sie auch sein mögen, selber in den Hauptfragen noch nicht einig und entschieden sind, die Gutachten, die sie uns einzeln auf unser Begehren übersenden möchten, höchst verschieden und vielleicht sich widerstreitend ausfallen würden, und daß wir somit zu einem Entscheid über diese Gutachten einer höhern Autorität bedürften, deren wir aber, wie bekannt, ermangeln.
4. Es wird demnach zugestanden, daß es viel richtiger und den jetzigen Verhältnissen viel gemäßer sei, selber mit klaren und unverhohlenen Worten die Richtung anzugeben, in der eine Reform, wenn sie uns, die wir von einem Bedürfnisse nach derselben getrieben sind, vollständig befriedigen solle, sich zu bewegen habe, und daß wir auf Grund dieser Angabe die übrigen Juden Deutschlands zur Theilnahme und Mitwirkung aufrufen, damit, wenn die Bewegung überall im Gange, eine Synode von Sachverständigen und Laien daraus hervorgehe, mittelst deren dann die Reform im Einzelnen und Speziellen durchgeführt werde.

Man muß gestehen, daß die Gewinnung dieser bestimmten leitenden Gesichtspunkte für das Comité von großer Bedeutung und für die glückliche Lösung der ihm überwiesenen so schwierigen Aufgabe von wesentlichem Erfolg gewesen sein mußte.

Was sich darüber vom Standpunkte der freien und unbefangenen Beurtheilung sagen läßt, dürfte in Folgendem enthalten sein.

ad 1., Simion scheint uns die Palme des Verdienstes davon getragen zu haben, indem er allein mit aller Klarheit und Schärfe ein festes Princip aufstellt, es seien hier nur Thatsachen auszu-

sprechen, und zwar die Thatsachen, daß ein großer Theil der Juden sich dem herkömmlichen Judenthum entfremdet, und daß ein Theil dieser Entfremdeten zum verlassenen Judenthum wieder zurückzukehren das Bedürfniß habe; weiter könnten und dürften nach ihm nicht-theologische Männer nicht gehen. Was geschehen müsse, damit solche Rückkehr möglich werde, wie nämlich die Ursachen der bisherigen Entfremdung aus dem Judenthume zu entfernen seien, damit die Entfremdeten sich wieder in ihm heimisch und wohl fühlen, das sei das Problem, welches nur die theologische Wissenschaft oder deren Träger zu lösen vermögen. Das ist der Simionische Hauptgedanke, dem kein anderer mit gleicher Entschiedenheit gegenüber gestellt wurde. — Er will mit logischer Consequenz von dem Laien nur die Reformbedürftigkeit ausgesprochen, die Reform selbst aber nur von den Theologen ausgegangen wissen. Er betrachtet das Reformbedürfniß der gebildeten Juden wie eine Art Krankheit, die man fühlt und dem Arzte mittheilt, die Erfindung des Heilmittels aber, die Reform, nur diesem überläßt. Allein man machte sich nicht die Motive klar, weshalb dies Problem nur von der Theologie und nicht auch von der Bildung gelöst werden könne; und weil man über diesen Punkt nicht hinlänglich aufgeklärt war, fiel man am Ende dennoch von dem ad 1, aufgestellten Princip ab und verwandelte es ad 4 in ein Zwitterding, nämlich in eine aus dem Bündniß der Theologie mit der Bildung hervorzugehenden Synode. Die Gründe aber, weshalb die Gebildeten nur auf das Aussprechen von Thatsachen hinzuweisen und nicht selber eine Reform hervorzubringen vermögend seien, ruhen nämlich darin, daß die Bildung nicht im Stande ist, den Kampf mit der alten Theologie, der orthodoxen, aufzunehmen, und es der modernen Theologie, der reformatorischen überlassen muß, diesen Streit mit ihr auszufechten. Die orthodoxe Theologie ist im vollen Besitz der Kenntniß der jüdischen Vergangenheit, die moderne Bildung aber kennt nur die Anforderungen der Gegenwart, die von jener als unberechtigt, und wenn sie sich dennoch geltend machen will, als Abfall vom Judenthum erklärt wird. Es gilt aber eine Vermittelung der jüdischen Vergangenheit mit dem Bedürfnisse der Neuzeit, zu der die Kenntniß beider nothwendig ist und in deren Besitz sich nur die reformatorische Wissenschaft befindet. Deshalb kann nach dem Simionschen Grundgedanken die Bildung allein keine Reform des Judenthums vollbringen, weil diese nur weiß, welche Formen sie befriedigen, nicht aber, ob diese sich nicht von dem Geist des jüdischen

Alterthums so weit entfernten, daß sie darum aufhören müßten, eine geschichtliche Fortbildung des Judenthums zu sein. Gäbe es keine moderne reformatorische Theologie und die moderne Bildung wollte auf eigene Hand eine Reform des Judenthums ins Leben rufen, sie würde der alten orthodoxen Theologie gegenüber wie eine Abtrünnige dastehen und von aller Welt als Verächterin und Verläugnerin des Judenthums verschrieen werden. Ja, selbst die Indifferentisten würden mit der orthodoxen Theologie gemeinschaftliche Sache gegen die von der modernen Bildung unternommene Reform machen und deren Beginnen als ein eigenmächtiges unbemächtigtes verfolgen. Nur während die moderne reformatorische Theologie im Kampfe mit den alten orthodoxen sich messend, dieser das Gleichgewicht hält, die Streiche, die diese gegen das Element der modernen Bildung als ein unberechtigtes führt, abwehrt und abwendet, kann die Bildung, welche ein religiöses Bedürfniß in sich trägt, im Gefühl ihrer Würde und auf den Kampf der beiden Theologien hinweisend, dem Indifferentismus streitend und siegend gegenübertreten. Ist aber das Wesen der reformatorischen Theologie die Vereinigung der modernen Bildung mit alter Wissenschaft, oder die Kenntniß der jungen Gegenwart verbunden mit der Kenntniß des jüdischen Alterthums, und ist sie eben deshalb befähigt, das Religionsbewußtsein des grauen Alterthums, mit dem der jüngsten Gegenwart in Einklang zu bringen, so wird sie freilich auf diejenige neuere Bildung, welche von einem religiösen Bedürfniß erfüllt ist, sich stützen und ihr die Bahnen zur Rückkehr in das alte Heimathland der väterlichen Religion brechen und ebnen, aber berathen und zusammenwirken mit ihr zu gemeinschaftlichen reformatorischen Zwecken wird sie nie vermögen, weil sie wohl das religiöse Bedürfniß der modernen Bildung wie diese selbst theilt, kennt und versteht, die Auffassung der Religion aber im Lichte der Bildung, worauf ihre ganze Stärke beruhet, und welche eine gründliche Kenntniß der alten Religion nothwendig macht, von der modernen Bildung ohne theologische Wissenschaft nicht hinlänglich gewürdigt werden kann. — Das Consequente und Principmäßige wäre hier, entweder mit Simion die Reform ausschließlich von der modernen Theologie bewerkstelligen zu lassen, oder sie mit Behrend (später Waldeck und Breßler) ganz allein auf eigene Hand zu unternehmen. — So richtig indeß dies auch in thesi wäre, so gestehen wir doch gern ein, daß eine Combination Simion-Behrend durch Stern praktisch zu glücklichern Resultaten geführt hat.

ad 2, ist zu bemerken, daß die Frage, ob es im gegenwärtigen

Judenthume einen Priesterstand gebe, keine so entschieden zu verneinende, sondern eine zwischen der alten orthodoxen und der modernen reformatorischen Theologie streitige sei. Daß es im alten Judenthum bis zur Zerstörung des zweiten Tempels einen Priesterstand mit allen seinen heiligen Attributen gab, ist nicht zu läugnende Thatsache. Nach der orthodoxen Ansicht hat dieser zu existiren nicht aufgehört, dauert vielmehr, wenn auch von dem Druck der Zerstreuung, unter welchem das ganze religiöse Leben steht, niedergehalten und in seinen Funktionen beschränkt, noch immer fort, diejenigen Funktionen — wie den Priestersegen über die Gemeinde sprechend, die männlichen Erstgeborenen auslösend, vor Verunreinigung an Todten sich hütend, keine geschiedene oder geschwächte Frau heirathend ꝛc. — ausübend, die unter den gegenwärtigen Verhältnissen möglich sind. Nur die neuere theologische Wissenschaft behauptet und beweist es, daß das Priesterthum mit dem Untergange des Opfer- und Altardienstes in Israel erloschen und auf Israel übergegangen sei, daß das Priesterthum als ein in und über der Gemeinde stehendes Institut zu Grabe getragen worden sei und in dem Priesterthum der Gemeinde seine Auferstehung gefeiert habe. Die von der Wissenschaft — und freilich auch nur in der Wissenschaft — vollbrachte Reform hat das Verdienst, dem Scheinleben des erloschenen Priesterthums gegenüber, im Judenthum statt der verblichenen Krone des Priesterthums die glanzvolle Krone der Wissenschaft כתר תורה auf den Herrscherthron erhoben zu haben. Wird aber die Krone des Priesterthums nicht in den Staub getreten, sondern durch die Krone der Wissenschaft ersetzt, so ist fortan die Berechtigung, das religiöse Leben der Glaubensgemeinde zu gestalten, ausschließlich an die wissenschaftliche Befähigung und Berufung gebunden und man kann daher nicht sagen: „es sei uns nicht die Berechtigung, sondern höchstens die Befähigung oder Berufung abzusprechen," weil mit dieser auch jene steht und fällt.

Was endlich ad 3. die Meinungsverschiedenheit unter den Rabbinern der neuern Richtung betrifft, so findet diese, wie wir gesehen, bei Männern von allgemein wissenschaftlicher Bildung in nicht geringerem Grade statt, und wie sich hier unter den abweichendsten Ansichten immer gemeinsame Punkte als feste Basis der Vereinigung und Verständigung auffinden lassen, so wäre dies auch dort der Fall gewesen. Dies war also kein genügender Grund, auf Belehrung der Sachverständigen von vorn herein zu verzichten.

Jedenfalls war mit obigen vier Gesichtspunkten ein bestimmter

Ausweg gefunden, wie man einerseits dem religiösen Drang nach Reform seine Befriedigung nicht versagen, und andererseits die Zweifel und Bedenken über die Berechtigung solcher Schritte, denen gegenüber (Simion), die sie urgirend geltend machten, in plausibler Weise zu beschwichtigen. Wenn wir aber diese Gesichtspunkte einer Kritik unterwerfen, so wollen wir damit keineswegs sagen, daß die Männer des Comité's sich von ihnen nicht hätten bestimmen lassen sollen, sondern vielmehr unsere Ueberzeugung dahin aussprechen, daß der eigentlich treibende und bewegende Geist jener Versammlung kein anderer war als der unerschütterliche Glaube an die sittliche Berechtigung, **gegen** die alte orthodoxe und **ohne** die neue reformatorische Theologie, selbstständig und aus eigener Machtvollkommenheit eine Reform des Judenthums herbeizuführen, welche, wenn sie erst vollbracht sein wird, die alte Theologie schweigend verdammen, die junge wissenschaftliche Theologie aber als ihr eigenes Kind lieben und auf ihrem Schooße wiegen wird. Unsere Ueberzeugung wollen wir damit von vorn herein kundthun, daß selbst die Zuflucht zu einer gemischten Versammlung, Synode, in deren Händen die endgültige Entscheidung ruhen soll, nur um derer willen nachgegeben worden ist, welche die Zweifel und Skrupel über die eigene Berechtigung nicht in sich niederzukämpfen vermochten. Namentlich standen Stern und Rebenstein, mit den praktischen Resultaten der neueren wissenschaftlichen Theologie innig vertraut, auf dieser Linie der Ueberzeugung. Sie wußten, wenn sie es auch nicht Allen sagen durften, daß einerseits die alte orthodoxe Theologie, welche über die fortgeschrittene Bildung der Neuzeit die Augen verschließt, todt und lebensunfähig sei, und daß andererseits die Lebensfähigkeit der modernen wissenschaftlichen Theologie ausschließlich auf der Thatsache beruhe, daß die Mehrzahl der gebildeten Juden, deren neuere Bildung von der religiösen Empfindung durchtränkt und von einem religiösen Bedürfniß getragen sei, hinter ihnen stehe, welche ihren theologischen Suppositionen und Schlüssen den eigentlichen Boden des Lebens und die Kraft der Wahrheit zu verschaffen vermöge. Ohne solche Thatsache wäre die reformatorische Theologie des 19. Jahrhunderts eine Chimäre, wie die des Rabbiners Leo de Modena des 17. Jahrhunderts, der seine freisinnigen Ansichten über das rabbinische Judenthum wie bekannt mit dem Schleier der Pseudonomität verdecken und verbergen mußte. Das stellen wir vorläufig als eine historische Thatsache hin, für welche die Beweise bei

der Darstellung der weitern Entwickelung der Angelegenheit sich in Menge werden aufbringen lassen.

Die gedachten vier Punkte waren auch noch Gegenstand einer Diskussion in einer nächsten Sitzung des Comité, welche am 23. März stattfand. Man kam überein, die Herren Rebenstein, Simion und Stern mit der Entwerfung eines, eine feste Erklärung enthaltenden Aufrufes an die deutschen Juden zu beauftragen. Diesem Auftrage — lautet der erste Bericht — haben sich die genannten drei Herren mit einem Eifer und mit einer Hingebung unterzogen, wie sie nur einer so heiligen Sache würdig ist, und schon am 25. März, in der dritten Sitzung des Comité, waren sie im Stande, der Beurtheilung desselben den von ihnen verfaßten Entwurf vorzulegen. Dieser wurde, nachdem die Debatte über einzelne Theile desselben sich erschöpft hatte, von dem Comité angenommen und in Folge dessen ward der Beschluß gefaßt, ihn der ursprünglichen Versammlung vorzulegen und dessen definitive Annahme zu empfehlen.

Da wir uns in der Schilderung der Comité-Sitzung vom 17. und 23. März auf den die Protokolle aus der Erinnerung ergänzenden „ersten Bericht" verließen, so halten wir es der historischen Genauigkeit halber für angemessen, aus den Protokollen selbst Einiges, den Bericht Ergänzendes hier nachzutragen, welches wir in folgende Punkte zusammenfassen.

1. Simion kommt immer und immer wieder darauf zurück, daß wir von der theologischen Sphäre uns möglichst fern zu halten und nur das Faktum auszusprechen haben, „worüber wir als Laien ein vollständiges Urtheil haben," und begegnet den Wünschen Heymanns und Dr. Behrends, daß mindestens von vorn herein die Richtung, wenn auch möglichst allgemein, bezeichnet werden möge, in welcher die Sachverständigen, es seien nun Einzelne oder eine Synode, die Frage ihrer Lösung entgegen führen sollen, damit, „daß auch dieses der theoligischen Erwägung anheim falle." Nachdem Dr. Stern die den Berechtigungspunkt betreffende Skrupolosität Simions und das in ihr liegende gefährliche Contagium durch das glückliche Auskunfsmittel einer später zu berufenden Synode überwunden und vorläufig die Bahn für ein selbstständiges Vorgehen frei gemacht zu haben glaubte, ist Simion noch immer nicht beruhigt und meint, daß man mit einem theologischen Gutachten der Rabbiner und einem darauf basirten Vorschlag vor die aus Sachverständigen und Laien zu bestehenden Synode treten müsse (Protokoll vom 17. März). Für den, der Simions Standpunkt einnimmt, hat

eine aus Gelehrten und Nicht-Gelehrten bestehende Synode in der That das Mißliche und Unsichere, daß das Endresultat nach der Zahl und nicht nach dem Gewicht der Stimmen ausfällt. Die Sachverständigen können in der Debatte siegen, aber in der Entscheidung unterliegen. Um Simion gründlich zu widerlegen, mußte man sich wie Behrend und später Breßler und Waldeck auf einen dem seinigen entgegengesetzten Standpunkt stellen und die Unabhängigkeit der Reform von alter und neuer Wissenschaft offen erklären, während Stern und Rebenstein in Unterhandlungen sich einließen und vermittelnde Wege einschlugen. Simion fügte sich in den Vorschlag der Mehrheit, es muß aber zur Ehre dieses wackern Mannes hervorgehoben werden, daß, wenn die Synode Vielen ein heiliger Ernst gewesen, sie ihm, als der einzige Rettungsanker sich darbietend, um aus der Gewissensängstlichkeit über die Berechtigung herauszukommen, ein wahres Seelenbedürfniß war.

2. Daß die Diskussion der Comité-Sitzung vom 17. März mit dem Beschluß endigte (dessen der erste Bericht nicht erwähnt), „daß zur nächsten Sitzung (23. M.) jeder, der sich dazu veranlaßt fühlt, einen Entwurf unserer zunächst abzugebenden Erklärung schriftlich ausarbeite und zur Berathung vorlege.“ In dem Protokoll der Sitzung vom 23. M., zu welcher auch Herr Dr. Posner geladen wurde und erschienen ist, heißt es: „nur die Hrrn. Heymann,[1]) Friedländer und Simion hatten Manifeste entworfen.“ Hr. Lesser (der bei der vorigen Sitzung nicht zugegen war) hatte einen andern Entwurf mitgebracht, welcher speziell die wichtigsten Gesetze des Judenthums nach ihrem innern Zusammenhang geordnet enthielt, mit scharfer Trennung derer, welche wir ausscheiden müssen, von denen, welche beizubehalten sind.

Man sieht hieraus, daß alle Nüancirungen vertreten waren, von denen Lesser und Simion die schärfsten Gegensätze bildeten. Dieser wollte die theologische Wissenschaft gänzlich ausgeschlossen wissen, jener sie zum Ausgangspunkt der abzugebenden Erklärung gemacht sehen.

Ein Vorschlag Rebensteins verdient Erwähnung, wonach dem Manifest eine von dem Standpunkte unserer heutigen Bildung aus entworfene Bearbeitung der Glaubensartikel des Maimonides beigefügt werden möge. — Man kam überein, „daß die äußersten Gränzen, von der einen Seite nämlich die wesentlichsten positiven

1) Von E. Heymann findet sich bei den Akten der Entwurf einer Art von Glaubensbekenntniß, welches keine Zustimmung fand.

Bestimmungen des Judenthums, von denen wir nicht lassen wollen, und von der andern Seite Negirung des Princips der Schriftauslegung nach Wort und Buchstaben ohne geistige Auffassung, ausgesprochen werden sollen." Mit Zugrundelegung dieses Princips sollten die drei genannten Herren den Entwurf ausarbeiten und in einer nächstfolgenden Sitzung am 25. März dem Comité vorlegen.

Der von den 3 Mitgliedern überreichte Entwurf erhielt den Beifall der Commission (Protokoll v. 25.) und die Debatte bewegte sich lediglich um Redaktionsverbesserungen, die damit schließt, daß Hr. Rebenstein es übernimmt, den Entwurf zu emendiren und ihn am nächsten Tage (26.) dem Comité zu übergeben, welches auch geschah. Nur darüber wurde noch eine Diskussion offen gehalten, ob man durch eine Synode oder auf anderem Wege besser zum Ziele gelangen könne.

Nachdem die Angelegenheit so weit gediehen war, lud Ludwig Lesser wiederum die ursprüngliche Versammlung auf den 1. April zu einer Sitzung ein, um in derselben das Resultat der Berathungen zu ihrer Kenntniß zu bringen.

Der zuletzt redigirte und von Rebenstein emendirte ursprüngliche Entwurf des Comité findet sich bei den Akten, in welchem einzelne Stellen durchstrichen sind, deren eine durch eine am Rande befindliche, wie wir glauben von Simions Hand herrührende Verbesserung substituirt ist. Es ist dies das Resultat der Debatten der zwei Sitzungen der ursprünglichen Versammlung vom 1. u. 2. April 1845. In dem Protokoll vom 1. April 1845 heißt es nämlich: „Hr. Dr. Breßler meint, daß in dem Manifest zu viel positive Aufstellungen sich fänden und tadelte vorzugsweise das von der Beschneidung gebrauchte Wort „geheiligte Institutionen." Er betrachte die Beschneidung nur als ein usuelles Moment, durch das gedachte Epitheton werde aber der Beschneidung eine sakramentale Bedeutung beigelegt, die sie nicht habe; sie sei vielmehr nur ein nationales Unterscheidungszeichen, das wir jetzt nur deshalb nicht abschaffen könnten, weil dadurch ein Schisma erzeugt werden würde. Auf die Erinnerung des Herrn Heymann, daß geheiligt eben nicht mit heilig identisch sei, erwiederte Dr. Breßler, daß damit Irreleitungen minder Gebildeter erzeugt würden; man solle im Manifeste deutlich und offen sprechen. In derselben Weise solle man sich in der Beziehung auf die Heilighaltung der Sabbath- und Festtage ausdrücken."

Rebenstein entgegnete, die Anerkennung der Beschneidung sei wegen der Unterscheidung von dem Frankfurter Reformverein noth-

wendig und so gefaßt, daß sie Niemandes Ueberzeugung binde. Stern meint, das Comité habe keine bestimmten Dogmen, keine Glaubensbekenntnisse aufstellen, sondern nur dem allgemeinen Bedürfnisse Worte leihen wollen. Die aufgestellten positiven Meinungen sollten nicht maßgebend für die Beitretenden sein, sie sollten nur zu analogen Meinungsäußerungen anregen. Die Institution der Beschneidung habe zwar keine sittliche Basis, wie sie der Sabbath hat, wohl aber eine Weihe, die sie durch ihr Alter und durch ein den Juden aller Zeiten innewohnendes Gefühl erhalten habe.

Gegen diese Auffassungen lassen sich gewichtige Bedenken erheben. Wird die Beschneidung nicht aus innerer religiöser Nothwendigkeit, sondern nur um des äußern Unterschiedes von dem Frankfurter Reformverein willen (Rebenstein) anerkannt, dann ist sie freilich für die Ueberzeugung nicht bindend. Es muß aber angenommen werden, daß das Manifest wohl die religiösen Ueberzeugungen seiner Unterzeichner ausspreche. Noch entschiedener gilt dies gegen Stern, der den Rebenstein'schen Gedanken bloßlegt und weiter ausführt. Das Manifest soll nicht Meinungen, sondern feste Ueberzeugungen aussprechen, und bindender als diese ist kein Dogma oder Bekenntniß. Was das religiöse Bedürfniß betrifft, so handele es sich einfach darum, ob die Beschneidung ein solches sei, oder nicht. Das, welchem die sittliche Basis fehlt, dürfte in einem Kreise von gebildeten Bekennern nicht so gradezu als allgemeines religiöses Bedürfniß hingestellt werden. Die Weihe anbelangend, die aus dem hohen Alter der Institution resultire, frägt es sich, ob sie gegenwärtig noch die Weihe für das religiöse Gefühl habe, die sie einst hatte, was doch hinsichtlich der Weihe so vieler andern gleich alten Ceremonien entschieden in Abrede genommen werden muß.

Dr. Waldeck wünscht Weglassung aller speziellen Punkte aus dem Manifest, man solle nur erklären, daß man nichts ausschließen wolle, dessen Ausschließung vom Judenthum trennt.

Herr Dr. Breßler drang mit seiner Ansicht durch. Der Passus: „Wir wollen die geheiligte Institution der Beschneidung nicht antasten. Wir wollen einen herzläuternden, gemeinsamen Gottesdienst begründen, Sabbath und Festtage heilig halten und auch die Gebräuche und veredelnden Sitten unserer Väter wie ein theures Erbstück derselben verehren," mußte aus dem Manifest scheiden und durch die folgenden Worte: „Wir halten fest an Allem, was zu einer wahrhaften, im Geiste unserer Väter wurzelnden Gottesvereh-

rung gehört," ersetzt werden. Ist auch die Ansicht des Hrn. Dr. Breßler über die Beschneidung wissenschaftlich nicht ganz korrekt, da diese im alten Judenthum wohl mehr als ein usuelles, nämlich ein in dessen ganzem Wesen tiefbegründetes integrirendes Moment ist, und ist auch das unrichtig, daß durch die Abschaffung der Beschneidung ein Schisma entstehen müßte, da solche Abschaffung weiter nichts als die Nichtausschließung derer, welche die Beschneidung nicht beobachten, zu bedeuten hat, so hat er doch in der Hauptsache das Richtige getroffen. Die Beschneidung ist ein theokratisches Symbol für den theokratischen Bund des Judenthums, ein partikularistisches Merkmal für die partikuläre Stellung des jüdischen Volkes, und hat darum in der idealen, messianischen Sphäre des Universalismus, zu welcher die Reform das Judenthum zu erheben strebt, keinen Platz. Das Urtheil über die Beschneidung berührt jedenfalls die Grundansichten der Reform auf das Innigste; und war es auch richtig, in dem Manifest nur die allgemeinen Grundzüge und Principien der Reform aufzustellen, die etwa daraus entspringenden Folgen aber der naturgemäßen Entwickelung anheimzugeben, so dürfte doch auch kein Princip aufgestellt werden, welches die Entwickelung nach einer Seite hin von vorn herein hemmen und im Keime ertödten könnte. Diese Ansicht der Dinge wußte sich schon damals in der Versammlung Bahn zu brechen, und wir sind überzeugt, daß die Mitglieder des Comité, die bis auf Simion alle am Leben sind, sich dieser Wendung der Dinge nunmehr nur freuen und denen, die sie herbeigeführt, nur Dank wissen werden. — Es muß jedoch hier bemerkt werden, daß die jüdische Reformgemeinde seit ihrer Constituirung (8. Mai 1845) niemals veranlaßt gewesen ist, über die Beschneidung einen Beschluß zu fassen. Sie folgt hierin vielmehr dem Beispiele der älteren Gemeinde zu Berlin sowie dem fast aller jüdischen Gemeinden Deutschlands, die Beobachtung der Beschneidung dem religiösen Gewissen ihrer Mitglieder zu überlassen.

Was aber den Ausspruch über die Heilighaltung der Sabbath- und Festtage betrifft, so gestehen wir ein, daß wir die ursprüngliche Fassung gern erhalten gesehen haben würden. Es hätte aber dann auch zur Vermeidung von Mißverständnissen über die Art der Heilighaltung der andere Passus: „Wir können nicht mehr eine Sabbathheiligung erkennen in der unnatürlichen Einschränkung unserer Freiheit" gleichfalls erhalten oder durch einen ähnlichen vielleicht glücklicher formulirten ersetzt werden müssen. Der Verlegung der Sabbathfeier auf einen andern bürgerlich freien Tag, so wie der

Abschaffung der zweiten nicht biblischen Feiertage wäre dadurch kein Riegel vorgeschoben worden, und es wäre gewiß von großem Gewinn und von wohlthätiger Einwirkung gewesen, wenn die Heilighaltung der Sabbath- und Feiertage als die nothwendige Basis des öffentlichen Gottesdienstes, gleichwie sie in dem nur Sittlichkeitsgesetze enthaltenden Dekalog Aufnahme fand, auch in dem Manifest als die religiöse Cardinaltugend für die Reformgemeinde aufgestellt worden wäre.

Ueber alle übrigen Punkte des Manifestes trat in der letzten Sitzung vom 2. April Einigung und Verständigung ein und es erhielt dasselbe, bis auf den Passus: „Wir können nicht mehr beten mit wahrhaftem Munde um Wiederherstellung eines Opferdienstes mit Stieren und Widdern. Wir können nicht mehr beten in einer Sprache, die nicht die Sprache unseres Herzens. Wir können nicht mehr eine Sabbathheiligung anerkennen in der unnatürlichen Einschränkung unserer Freiheit," welcher verworfen wurde, die freudige Zustimmung der ganzen Versammlung. Der Aufruf an unsere deutschen Glaubensbrüder wurde von den Anwesenden unterzeichnet und diese beschlossen, daß das Comité noch einstweilen in Wirksamkeit bleibe, um die nächsten Schritte zur Vervielfältigung des „Aufrufs" und zur Berufung einer weitern Versammlung zu veranlassen.

IV.

Der Aufruf, dessen Wirkung und formelle Bedeutung.

In den ersten Tagen des Monats April 1845 wurde das jüdische Publikum durch die Berliner Zeitungen von einem von 30 der achtbarsten Mitglieder der jüdischen Gemeinde zu Berlin unterzeichneten Aufruf überrascht, welcher lautet, wie folgt:

An unsere deutschen Glaubensbrüder.

Seitdem der politische Druck im deutschen Vaterlande von unsern Schultern genommen, und in uns der aufstrebende Geist sich seiner Fesseln entledigt, seitdem wir in Bildung und Sitte ganz in das Leben der Gegenwart eingetreten, hat die religiöse Befriedigung mehr und mehr aufgehört, welche der Trost und das Glück unserer Voráltern gewesen ist. Unsere Religion hielt unveränderlich fest an den Formen und Vorschriften, in denen sie uns seit Jahrhunderten vererbt worden; unsere Ueberzeugungen und unsere Empfindungen aber, unsere innere Religion, der Glaube unseres Herzens, ist nicht mehr in Einklang mit dieser Gestaltung. Und wir stehen da in

Zerrissenheit mit uns selbst, in Widerspruch des innern Lebens, des Glaubens, mit dem äußern Leben, dem gegebenen Gesetz.

Wohl kämpfen unsere Gelehrten und Lehrer auf dem Gebiete der Theologie für und gegen eine Ausgleichung dieses Widerspruches; aber wie lange schon! und des Kampfes Ende ist nicht abzusehn. Inzwischen aber hat das Leben bereits vorgegriffen der Wissenschaft, inzwischen hat sich die überwiegende Mehrheit der Gebildeten thatsächlich losgesagt von dem größten Theil unserer religiösen Vorschriften, und selbst in denen, die sie noch befolgen, ist es meist ein Thun ohne Glaube und ohne Begeisterung geworden. Die Verwirrung ist groß. Nirgend Einheit, nirgend ein Halt, nirgend eine Grenze. Das alte rabbinische Judenthum mit seiner festen Basis hat keine Basis mehr in uns. Vergeblich sind die Bemühungen derer, die es künstlich in sich oder sich in ihm zu erhalten suchen. Die erstarrte Lehre und unser Leben sind für immer aus einander gewichen. Der Zweifel, der zu negiren angefangen, droht alle Grenzen zu überschreiten. Er erzeugt den Indifferentismus und den Unglauben, und giebt uns der Rathlosigkeit preis, in welcher wir mit Schmerz zusehen, wie unserer Nachkommenschaft mit den veralteten Formen auch der ewige, heilige Kern des wahren Judenthums verloren zu gehen droht.

Dies sind Thatsachen, die für sich selber sprechen, die nur die nicht sehen, welche nicht sehen wollen, Thatsachen, die unser Herz mit glühendem Eifer erfüllen, die unsere ganze Energie herausfordern und uns ermuthigen, den Aufruf an Euch, deutsche Glaubensbrüder, zu erlassen, die Ihr fühlt wie wir, fühlt, daß es an uns ist, nicht zuzusehen dem Verfall und dem künstlichen vergeblichen Uebertünchen des Bruches, sondern nach gemeinsamer Verständigung gemeinsame Schritte zu thun, um zu retten aus der Zerfallenheit, was in unserer geistigen Gesammtentwickelung, was in unserm deutschen Leben fortbestehen kann, und um offen zu entsagen dem, was in uns erstorben ist.

In diesem Sinne sind wir zusammengetreten, im Gefühl unserer Berechtigung, die Nothwendigkeit einer Umgestaltung offen und bestimmt auszusprechen, einer Berechtigung, die wir in Anspruch nehmen und nehmen dürfen, da unsere heiligsten Interessen dringend gefährdet sind, aber auch in dem Bewußtsein, daß wir nicht die Berufenen sind, diese Umgestaltung auszuführen. Darum wollen wir uns zunächst der Zustimmung unserer deutschen Glaubensgenossen versichern und mit diesen gemeinsam eine Synode berufen, um die-

jenige Gestaltung des Judenthums festzustellen, die dem Leben unserer Zeit und der Empfindung unseres Herzens entspricht.

Wir wollen: Glaube; wir wollen: positive Religion; wir wollen: Judenthum. Wir halten fest an dem Geist der heiligen Schrift, die wir als ein Zeugniß göttlicher Offenbarung anerkennen, von welcher der Geist unserer Väter erleuchtet wurde. Wir halten fest an Allem, was zu einer wahrhaften, im Geiste unserer Religion wurzelnden Gottesverehrung gehört. Wir halten fest an der Ueberzeugung, daß die Gotteslehre des Judenthums die ewig wahre sei, und an der Verheißung, daß diese Gotteserkenntniß dereinst zum Eigenthum der gesammten Menschheit werden wird.

Aber wir wollen die heilige Schrift auffassen nach ihrem göttlichen Geiste; wir können nicht mehr unsere göttliche Freiheit der Zwingherrschaft des todten Buchstaben opfern. Wir können nicht mehr beten mit wahrhaftem Munde um ein irdisches Messiasreich, das uns aus dem Vaterlande, dem wir mit allen Banden der Liebe anhangen, wie aus einer Fremde heimführen soll in unserer Urväter Heimathland. Wir können nicht mehr Gebote beobachten, die keinen geistigen Halt in uns haben, und nicht einen Coder als unveränderliches Gesetzbuch anerkennen, der das Wesen und die Aufgabe des Judenthums bestehen läßt im unnachsichtlichen Festhalten an Formen und Vorschriften, die einer längst vergangenen und für immer verschwundenen Zeit ihren Ursprung verdanken.

Durchdrungen von dem heiligen Inhalt unserer Religion, können wir sie in der angeerbten Form nicht erhalten, geschweige denn vererben auf unsere Nachkommen, und so zwischen die Gräber unserer Vorväter und die Wiegen unserer Kinder hingestellt, durchzittert uns der Posaunen-Aufruf der Zeit, als die Letzten eines großen Erbes in der veralteten Form, auch die Ersten zu sein, welche mit unerschütterlichem Muth, mit inniger Verbrüderung durch Wort und That den Grundstein des neuen Baues legen für uns und die Geschlechter, die nach uns kommen.

Nicht aber wollen wir uns hiermit losreißen von der Genossenschaft, der wir angehören; in Liebe und Duldung reichen wir vielmehr die Bruderhand Allen, und auch den Andersdenkenden unserer Glaubensgenossen. Wir wollen keinen Riß in unserer Einigkeit. Euch aber, Ihr Gleichgesinnten, fordern wir voll Zuversicht auf zur innigsten Vereinigung auf Wahrhaftigkeit nach Innen, auf Schonung nach Außen, auf Ausdauer im Kampfe mit Andern und auf Treue gegen uns selbst.

Und so ergeht denn unser Aufruf an Euch, deutsche Glaubensbrüder, nah und fern,

daß Ihr mit Namen Euch zu uns gesellet, und mit Wort und That uns Beistand und Hülfe zusichert, damit wir in großer Anzahl gemeinsam eine Synode berufen, die das Judenthum in derjenigen Form erneuere und festsetze, in welcher es in uns und unseren Kindern fortzuleben fähig und würdig ist.

Berlin, den 2. April 1845.

Ludwig Lesser. Carl Heymann. Dr. S. Stern. M. Simion. Dr. Fr. J. Behrend. Adolph Meyer. J. N. Friedländer. Dr. Posner. A. Rebenstein. Dr. Breßler. B. Wolffenstein. B. Arons. Dr. Bergson. J. Löwenherz. Dr. Waldeck sen. S. W. Wolters. W. Wolffenstein. Dr. Schnitzer. W. Nathan. Joseph Behrend. Dr. Kornfeld. Dr. H. W. Berend. S. Lissauer. Dr. Mankiewitz. M. S. Baswitz. Dr. Löwenstein. S. Heinersdorff. Louis Liepmann. M. Valentin. Moritz Meyer.

Es ist schwer, den tiefen Eindruck und die freudige Sensation zu schildern, welche dieses Manifest in allen jüdischen Kreisen hervorbrachte, in welchen man den reformatorischen Bestrebungen auf dem Gebiete des Judenthums längst huldigte, und sind diese freudigen Erregungen, die sich hier und da bis zur Begeisterung steigerten, nur an den entgegengesetzten Empfindungen der Niedergeschlagenheit und der Erbitterung zu bemessen, welche diese unerwartete, so bedeutungsvolle Kundgebung in allen der Reform feindlichen Sphären der alten und der neuen Orthodoxie hervorrief. „Endlich" — riefen die Freunde einer ernsten und gründlichen Reform — „endlich ist das erste Lebenszeichen aus der Brust der ersten und größten jüdischen Gemeinde Deutschlands ertönt; die deutsche Judenheit wird es hoffentlich mit einem freudigen Wiederhall begrüßen!"[1]) Auf beiden Seiten betrachtete man den Sieg der Reform durch diese Thatsache, wo nicht schon als entschieden, doch, da die Streitkräfte für dieselbe so überwiegend vermehrt worden und täglich im Wachsen begriffen sind, als in naher Zukunft bevorstehend. Gleich in den ersten Tagen erfreuete sich der Aufruf einer zahlreichen Menge von Unterschriften[2]) und die Gemeinde schien in freudiger Bewegung wie von einem elektrischen Strom neuen Lebens durchzittert. Die hohe Bedeutung, die man dem Aufrufe in freundlichen wie in feindlichen Kreisen zuerkannte, die begeisterte Theilnahme, die er in jenen, wie die tiefe Verstimmung, die er in diesen erregte, knüpften sich zunächst nicht lediglich an dessen

1) u. 2) Israel. 1845. Nr. 17.

bedeutsamen I n h a l t von damals noch unübersehbarer Tragweite, sondern auch und vornehmlich an den f o r m e l l e n Umstand, daß die reformatorische Bewegung aus dem Schooße der Gemeinde selbst hervorging und von dem Bewußtsein ihrer gebildetesten Mitglieder getragen ward; eine Erscheinung, die, nach Umfang und Intensität gemessen, zum ersten Mal in's Licht hervortrat und Zeugniß von der Höhe gab, welche die Macht der reformatorischen Ideen in der Brust der Berliner Gemeinde erreicht hatte. Man war nämlich bis dahin gewohnt, die auf eine Umgestaltung des religiösen Lebens überhaupt und des öffentlichen Gottesdienstes insbesondere sich beziehenden reformatorischen Ideen und Grundsätze von theologisch gelehrten Männern, die als religiöse Führer an der Spitze der Gemeinden standen, getragen und verkündet zu sehen, ohne daß diese, den gegnerischen Stimmungen und Gesinnungen gegenüber, den Beweis führen konnten, daß das, was sie als ihre wissenschaftliche Ueberzeugung und im historischen Judenthum begründet verkündeten, auch zum p o p u l ä r e n r e l i g i ö s e n B e w u ß t s e i n d e r G e m e i n d e sich gestaltet hätte. Im Gebiete der praktischen Religionsübung — behaupteten die Gegner — sei alles lebensfähig und berechtigt, was seine lebendigen Wurzeln im Boden der Gemeinde habe, wenngleich dieses von der theologischen Wissenschaft und dem Bewußtsein ihrer Träger überwunden worden sei. Das Religionsbewußtsein der Gemeinden habe die theologische Wissenschaft der Gelehrten hervorgebracht, nicht umgekehrt; jenes habe daher nicht vor dieser zu weichen, sondern diese müsse vielmehr vor jenem zurücktreten. Der Zweifel, ob ein so tiefes Bedürfniß nach Umgestaltungen der religiösen Formen des von den Vätern auf uns vererbten Judenthums in den Gemeinden überhaupt oder in dem Maße als so viele Männer der Wissenschaft es behaupteten, vorhanden sei, dieser Zweifel — sage ich — war eine scharfe Waffe, mit welcher F r a n k e l gegen die erste Rabbinerversammlung kämpfte.[1]) Ja, es fehlte nicht an Schmäh- und Lästerworten gegen „diejenigen, welche die verbrauchten Redeblumen und Kraftwörter eines schon verhauchenden Nihilismus mit selbstgefälliger Eitelkeit als ein „neues Bewußtsein" ausbieten und feil halten, und indem sie sich als die Fortgeschrittenen dünken, dem mit dem Gange der Bewegung tiefer Vertrauten als die Ueberschrittenen und Verschollenen erscheinen."[2]) Allenfalls zeigte es sich hier und da, daß

1) Vergl. unsere Gegenschrift: Die erste Rabbinerversammlung und Hr. Dr. Frankel. Schwerin 1845.

2) Die religiöse Poesie der Juden in Spanien. Vorw. VII. Diese Aeußerung ist die faule Frucht der oberflächlichen Verwechselung der reformatorischen Bewegung des gegenwärtigen mit der

die Gemeinden oder deren Vorstände für die Verbesserung des Gottesdienstes und Abstellung der auffallendsten Mißbräuche in demselben die Initiative ergriffen und die Zustimmung ihrer orthodoxen Rabbiner auf dem Wege der Transaction hinterher zu erhalten suchten. Aber, daß eine nicht lediglich auf den Kultus sich beschränkende, sondern das ganze religiöse Leben des Judenthums umfassende Reform nicht von theologisch gelehrten Rabbinern, sondern von allgemein wissenschaftlich gebildeten Mitgliedern der Gemeinde ausginge, daß diese auf die Erfolglosigkeit der Kämpfe jener hinweisend, deren Ueberzeugungen mit selbstständiger Kraft und Würde als ihr eigenes Religionsbewußtsein aussprächen, das war ein bis dahin nicht vorgekommenes Beispiel und deshalb von so großer unbeschreiblicher Wirkung auf die eine und die andere der für und wider die Reform kämpfenden Parteien.

Von den Unterzeichnern des Aufrufs gehören viele der Wissenschaft, fast alle einer hohen allgemein wissenschaftlichen Bildung, keiner aber der eigentlich theologischen Sphäre an. Ein einziger [1]) unter ihnen, der zu dieser Kategorie gerechnet werden darf, wollte nicht zu ihr gezählt sein. Als man bei der fortschreitenden Entwickelung der jungen Gemeinschaft einen vorläufigen Gottesdienst für die hohen Feiertage einrichtete und sich nach einem Organ umsah, welches die theologisch-wissenschaftliche Ueberzeugung innerhalb der Gemeinde auf der von ihr errichteten Kanzel aussprechen sollte, da verbarg er sich wie das wahre Verdienst und wollte nicht dafür angesehen sein.[2]) Daß ihn aber der Scharfblick seiner Collegen nicht aufsuchte, ist ein Beweis, daß diese es richtig fühlten, wie durch das Hervortreten einer theologischen Kraft aus ihrer eigenen Mitte, die hohe Bedeutung ihrer Sache, die eben darin ruhet, daß die reformatorischen Ideen nicht lediglich in der theologisch-wissenschaftlichen Ueberzeugung der Gelehrten, sondern eben so tief in dem Glaubensbewußtsein der gebildeten Bekenner des Judenthums wurzeln, nur geschwächt werden und in den auf sie gerichteten Augen der Gesammtheit eine Einbuße erleiden dürfte.

deistischen Strömung der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts, *gegen* welche sie gerichtet ist. Der zwölfjährige Bestand unserer Gemeinde hat gewiß ihrem Urheber Zeit und Anlaß gegeben, seine unhistorische Ansicht zu berichtigen.

1) A. *Rebenstein* (Bernstein) bewies durch seinen gelehrten Aufsatz in *Freunds* Monatsschrift 1844: „Unsere Gegenwart", so wie durch andere gediegene Arbeiten, daß er in dem Rath der Theologen ein entscheidendes Wort mitzureden vollkommen befähigt ist.

2) A. *Rebenstein* war Deputirter in Magdeburg bei Hrn. Dr. *Philippson*, um diesen zur Uebernahme der Festpredigten bei dem ersten Gottesdienst des Neujahrs- und Versöhnungsfestes 1845 zu bestimmen.

Diese richtige Ansicht von der formellen Bedeutung des Aufrufes und der zunächst an diese sich anschließenden Wirkung desselben sprach übrigens schon damals Hr. Dr. Stern aus, der mit dem Gange wie mit der eigenthümlichen Bedeutung der Bewegung um so inniger vertraut war, als er durch seine im Winter 1844—1845 mit seltenem Beifall gehaltenen Vorlesungen über die Aufgabe des Judenthums bekanntlich die ersten Impulse zu ihr gab. In einer unter dem Einfluß der dem Aufrufe zu Theil gewordenen frohen Zustimmung von ihm verfaßten Broschüre[1]) äußert er treffend: „Das Wesen und die Bedeutung unserer Bewegung ist aber darin zu suchen, daß sie keine theologische, keine wissenschaftliche, sondern eine religiöse ist, d. h. daß sie aus dem religiösen Denken und Empfinden der Gesammtheit hervorgegangen ist.“ Es lag dem Urheber dieser Unterscheidung gewiß nichts ferner als die Absicht, mit ihr die theologische und wissenschaftliche Ueberzeugung oder Bewegung als einen Gegensatz der religiösen und somit als eine nicht-religiöse erscheinen lassen und bezeichnen zu wollen. Die theologische und wissenschaftliche Bewegung ist schon durch das religiöse Objekt, auf welches sie sich bezieht, nämlich die Umgestaltung der religiösen Verhältnisse, selbst eine religiöse in des Wortes höchster Bedeutung, nicht minder als die aus dem religiösen Denken und Empfinden der Gesammtheit hervorgegangene. Sie hat sogar noch den Vorzug vor dieser, daß sie sich der religiösen Gründe und der sittlichen Berechtigung klar bewußt ist. Allein darin liegt eben das Charakteristische der theologisch-wissenschaftlichen Ueberzeugung der Gelehrten, welches sie von dem religiösen Denken und Empfinden der Gesammtheit so wesentlich unterscheidet, daß sie eben immer und überall auf die religiösen Gründe sich stützen und berufen und gleichsam die Legitimationskarte bei sich führen muß, um sich vor jedem, der sie nach ihrer Berechtigung fragt, als unverdächtig zu legitimiren; während, wenn diese theologisch-wissenschaftliche Ueberzeugung in Saft und Blut des Volkes eingedrungen ist und sich zum religiösen Denken und Empfinden einer gebildeten Gesammtheit verwandelt und sich ihr gleichsam organisch assimilirt hat, dieses eine so unerschütterliche Macht in sich selber fühlt und trägt, daß es über jeden Zweifel wie über jeden Beweis hoch erhaben dasteht, und wir wollten Niemandem rathen, das religiöse Denken und Fühlen einer

1) Die gegenwärtige Bewegung im Judenthum, ihre Berechtigung und ihre Bedeutung. Berlin, Kleman. Mai 1845.

Gesammtheit nach seiner Legitimation oder nach den Gründen seiner Berechtigung zu fragen.

Und so ruhet denn die formelle Bedeutung des Aufrufes in der That zunächst darin, daß die in ihm niedergelegten Bekenntnisse und Ueberzeugungen nicht das mittelbare Erzeugniß einer theologisch-wissenschaftlichen Theorie der Gelehrten, sondern die reife Frucht des naturwüchsigen Denkens und Fühlens der gebildeten Männer im Schooße der Gemeinde sind. Was auf religiösem Gebiete aus der Gedankensphäre der Männer der Wissenschaft auf das populäre Bewußtsein des denkenden und gebildeten Theils im Volke übergeht, sind nicht die wissenschaftlichen Gründe, sondern die auf den Gründen ruhenden Gefühle und Empfindungen, so daß das, was dort Licht war, hier zur Flamme wird, und was dort leuchtet, hier zündet. Auf dem Uebergange aus dem Kopfe der Gelehrten in das Herz des Volkes wird das Wissen zum Glauben, das Denken zum Fühlen, die Ueberzeugung zur Begeisterung, das Wollen zum Streben und das Streben zur That! Der Gedanke als Gedanke ist niemals mächtig genug, die Menschen ganz an die Wahrheit zu fesseln und sie zur opferfähigen Begeisterung für dieselbe zu entflammen, und wird es erst dann, nachdem er sich bis zu einem das ganze Seelenleben ergreifenden und es beherrschenden Glauben sich gesteigert und erhoben hat. Was den Aberglauben so gefährlich macht, was die Fackel der Religionskriege angezündet und die Flammen der Scheiterhaufen geschürt, es war das Gefühl, der Fanatismus; was den reinen Glauben so siegreich macht, die edelsten Schöpfungen der Humanität in's Leben ruft, die erbarmungsreichen Werke der Liebe stiftet und begründet, es ist die Begeisterung für das Wahre und Gute, der Enthusiasmus für das Edle, Heilige und Göttliche! Die schaffende und gestaltende Kraft des religiösen Denkens und Fühlens einer Gesammtheit ruhet eben darin, daß es keine objektive[1]) Gründe für seine Berechtigung anzugeben weiß, daß es, wie das Gottesbewußtsein im Menschen überhaupt tief empfunden, unerschütterlich fest geglaubt,

1) Der Mangel an objektiven Gründen schließt keineswegs die subjektiven aus, vielmehr waren diese in sehr starkem Maße, wie der Aufruf Zeugniß giebt, vorhanden. Unter jenem verstehen wir die wissenschaftlichen und historischen Beweise der Gelehrten, unter diesen die aus der Schule in die Gedankenkreise der Gebildeten eingedrungenen Ueberzeugungen. Jene sind als Theorie oder Doctrin das Eigenthum weniger Adepten, diese das populäre Bewußtsein einer gebildeten Gesammtheit. Ausführlicheres darüber im 8. Kapitel. In der Religion ist die Theologie das, was die Regel in der Kunst: ein Produkt der nüchternen Beobachtung; was aber das schöpferische Genie hier, ist dort die über alle Theologie erhabene religiöse Ueberzeugung. Die Ausnahme spottet der Regel und nur die Alltäglichkeit ist ihr unterworfen.

aber nicht bewiesen werden kann, nicht bewiesen zu werden braucht. Die Geschichte bezeugt es in allen ihren bedeutsamen Krisen und Wendepunkten, daß, so lange die religiöse Reform Sache der theologisch-wissenschaftlichen Ueberzeugung der Gelehrten ist, diese der dogmatischen Engherzigkeit sich nicht zu entfesseln und deshalb keine bedeutende That des Lebens hervorzubringen vermögen. Nur erst nachdem an dem Lichte der Wissenschaft das religiöse Denken und Fühlen des Volksbewußtseins sich entzündet und zur Begeisterungsflamme hell auflodert, greift dieses schöpferisch und gestaltungsreich ins Leben ein und vollbringt Thaten, über welche die Gelehrten als über ihre eigenen nie geahnten Consequenzen erschrecken.[1])

Und so mußte denn auch das aufgehende Licht der jüdisch-theologischen Wissenschaft, von Wenigen genährt und gefördert, sich erst in dem Flammenmeer der Begeisterung einer gebildeten Gesammtheit abspiegeln, um von diesem aus in weite Kreise hin getragen und verbreitet zu werden. Hr. Dr. Stern sagt von sich, daß sein Wort gezündet, und er hat damit den richtigen Ausdruck dafür gefunden. Seine Vorlesungen, die später gedruckt erschienen, mögen als literarisches Geistesprodukt und nach wissenschaftlicher Dignität wie nach Originalität der Gedanken gemessen, von nur geringer Bedeutung sein. Allein das ist nicht der richtige Maßstab, der an sie gelegt werden darf, um ihre hohe Bedeutung zu messen. In dem Buche über die religiöse Poesie der Juden in Spanien, dessen Urheber ein starker Gegner der Reform in Berlin ist, sind ungleich mehr reformatorische Ideen als in Sterns Vorlesungen enthalten. Allein während sie in jenem von einer schwerfälligen literär-historischen Wissenschaftlichkeit tief verdeckt und gleichsam gebunden sind, hat Hr. Dr. Stern, ein kühner Schiffer, den ganzen schwerfälligen wissenschaftlichen Ballast über Bord geworfen, um mit seinem Fahrzeuge durch die leichten Wasser des populären Volksbewußtseins schnell wie der Wind dahin segeln zu können. Der Werth und der große Erfolg seiner Vorlesungen ruhet aber nicht in der Neuheit der reformatorischen Gedanken, sondern an der Befreiung derselben von allen denjenigen Elementen, die ihnen den Weg zum Herzen des Volkes verschlossen.

1) Die Geschichte der Kirchenreformation bietet eine Menge von Beispielen dar, wo das Volk die von den Gelehrten ausgesprochenen reformatorischen Ideen bis zu ihren letzten Consequenzen verfolgte, welches jene zum Stillstand oder gar zum Rückzuge zwang. — Auf unserem Gebiete erinnern wir nur an das Bündniß, welches 1845 zu Frankfurt a. M. zwischen der 2. Rabbinerversammlung und der Berliner Reformgenossenschaft, als diese noch nicht von den Ideen zu Thaten übergegangen war, geschlossen wurde, und an den Antrag, welchen Dr. S. Adler in der 3. Rabbinerversammlung zu Breslau 1846, betreffend den Sabbath- und Sonntagsgottesdienst der Berliner Reformgenossenschaft stellte, welcher zum Bruch zwischen beiden führte.

Es kommt hier darauf nicht an, daß die Ideen an und für sich neu, sondern daß sie denen neu waren, die sie zum ersten Male hörten und sie bis jetzt kennen zu lernen keine Gelegenheit hatten. Deshalb zündeten sie und brachten eine Begeisterung hervor, die nicht mehr verrauchte, sondern in einer That von unberechenbaren Folgen sich ein unsterbliches Dasein sicherte. Wir selbst, die wir viele Jahre vor dem Entstehen der Berliner Bewegung für die Ideen einer gründlichen Reform und Erneuerung des Judenthums in wissenschaftlichen Werken kämpften, erkannten Hrn. Dr. Stern bei seinem Abgang von Berlin im Juli 1855 öffentlich das Verdienst zu, das Gold der Wissenschaft für das Volk in gangbare Silbermünze umgesetzt und verwandelt und dadurch es zum Nutzen und Frommen einer großen Gesammtheit verwerthet zu haben, ein Verdienst, welches ihm die Geschichte gern und ungeschmälert lassen wird.

Wir wollen am Schlusse dieses Kapitels noch eines Beispiels erwähnen, welches für die Veranschaulichung unseres Gedankenganges bezeichnend ist. Gegen die positivste Stelle des Aufrufs: „Wir wollen Glaube ꝛc." äußert der gelehrte Rabbiner Hr. Dr. Frankel (Zeitsch. 1845. S. 144.) sein wohlwollendes Bedenken, der Wille darf nicht über dem Glauben stehen, sondern muß vielmehr von diesem bestimmt werden. Diese gelehrte Reflexion ist vollkommen richtig und macht dem Denken ihres Urhebers alle Ehre. Allein diejenigen Menschen, deren Wille von ihrem Glauben beherrscht wird, sind sich dessen nicht bewußt und meinen alles Ernstes, ihr Glaube sei das Produkt ihres freien Urtheils und Willens. Wenn wir Jemanden aufrichtig lieben und deshalb günstig über ihn urtheilen, so meinen wir auch ganz bestimmt, unsere Liebe zu ihm sei die Frucht von unserem freien Urtheil über ihn, während das Umgekehrte der Fall sein mag. Wird aber derjenige, welcher das Ziel dieser Liebe und Gegenstand dieses Urtheils ist, sich über diese unkritische Verwechselung von Ursache und Wirkung beklagen dürfen? Der Ausdruck: „Wir wollen Glaube ꝛc." ist freilich mit der Meßschnur wissenschaftlicher Reflexion gemessen, nicht präcise und klar genug gefaßt, aber um so gewisser ein untrügliches Zeugniß, daß diejenigen, welche den Glauben zu wollen vermeinen, vom Glauben beherrscht sind.

V.

Das Verhältniß des Berliner Aufrufes zu den Erklärungen der Reformfreunde in Frankfurt a. M. und in Breslau.

Im Jahre 1843 hatte eine nicht durch Unterschrift genannte Anzahl von sehr achtbaren und mitunter hochgebildeten Mitgliedern der jüdischen Gemeinde zu Frankfurt a. M., die sich „Reformfreunde" nannten, folgende drei Erklärungen, von einem ausführlichen Programm begleitet, der Öffentlichkeit übergeben, welche lauten wie folgt:

Erstens. Wir erkennen in der mosaischen Religion die Möglichkeit einer unbeschränkten Fortbildung.

Zweitens. Die gewöhnlich mit dem Namen Talmud bezeichnete Sammlung von Controversen, Abhandlungen und Vorschriften hat für uns weder in dogmatischer noch praktischer Hinsicht irgend eine Autorität.

Drittens. Ein Messias, der die Israeliten nach dem Lande Palästina zurückführe, wird von uns weder erwartet noch gewünscht, wir kennen kein Vaterland als dasjenige, dem wir durch Geburt und bürgerliches Verhältniß angehören.

Was die Absicht und die Tendenz dieser Erklärungen betrifft, dürfte folgende Stelle des Programms als bezeichnend für dieselbe angesehen werden. Sie lautet: „Es ist nicht die Absicht dieser Erklärung uns staatliche Bevorrechtigungen, den strickten Beobachtern rabbinischer Satzung gegenüber, zu erringen. Wir halten unsere bürgerliche Gleichstellung für eine in die Entwickelung humaner Principien mit inbegriffene Frage, an deren endlicher Lösung zwar unsere theuerste Hoffnung hängt, die jedoch nicht das moralische Bedürfniß in uns erregt, den mosaischen Glauben vor der tiefsten Erstarrung der heilosesten Verkümmerung zu bewahren. Wir können und mögen keine Dogmen aufstellen; unsere Erklärung läßt die innern positiven Grundlehren des Glaubens, so wie das Bedürfniß, das jeder je nach seinem geistigen und gemüthlichen Bedürfniß zur Religion hat, vollkommen unberührt, und kann daher keineswegs den Zweck haben, eine besondere religiöse Gemeinschaft zu begründen oder die alte zu erschüttern. Sie soll nur die Stellung, welche viele Israeliten schon längst innerhalb ihrer Religion eingenommen haben, nach außen hin, in deutlicher Grenze bezeichnen, und so dem Staate und der öffentlichen Meinung gegenüber vertrauensvoll jeden Rückhalt aufheben, jede eigensüchtige Trennung schwinden lassen. Daher bedarf diese

Erklärung keine Aufzählung von positiven Anerkenntnissen, sondern hat blos den Zweck, dasjenige was man uns bisher aus Gewohnheit als zu unserm religiösen Bekenntniß gehörig imputirte, von uns abzuwälzen. Wir erklären laut die Meinung, zu der wir uns bekennen, auf daß jeder, der diese Meinung theilt, seine Gleichgesinnten erkenne und sich wohl fühlen in dem Gedanken einer Gesammtheit anzugehören, der er sich anreihen, und der er seine Kinder und Schützlinge zuführen könne".

Wenn aber die Reformfreunde weder eine neue religiöse Gemeinschaft unter sich gründen noch die alte erschüttern, weder ein positives Bekenntniß aufstellen noch auf Grund eines solchen irgend eine Institution für die Befriedigung eines religiösen Bedürfnisses schaffen, vielmehr die inneren positiven Grundlehren der Religion so wie das Bedürfniß eines jeden nach und dessen innere Beziehungen zur Religion völlig unberührt, und somit auch die bisherige Meinungsverschiedenheit hinsichtlich derselben auch ferner unter sich fortbestehen lassen wollten; wenn also — sage ich — die diesen Erklärungen beitretenden Israeliten durch ihren Beitritt keine weitere Gemeinschaft unter sich gewinnen als daß sie darin übereinstimmen, weder an die Bibel noch an Talmud und Messias zu glauben: so sieht man warlich nicht ein, wie jeder, welcher diese Meinung theilt, seine Gleichgesinnten erkennen oder gar sich wohl fühlen soll in dem Gedanken, einer Gemeinschaft anzugehören, welcher er seine Kinder und Schützlinge zuführen könne!

Zugegeben aber auch, daß die diesen Erklärungen sich anschließenden Personen durch ihre übereinstimmende Ablehnung dessen, was man bisher als zu hierm Bekenntniß gehörig ihnen imputirte, gewissermaßen eine, wenn auch nur rein negative, Gemeinschaft unter sich stiften, so berührt doch diese Gemeinschaft sowie das Bestreben nach derselben in keinem einzigen Punkte die Sphäre der Religion und des Religiösen, da das Motiv derselben in keinem Betracht ein religiöses ist, sondern ein von der Ehre oder sonst einem dieser ähnlichen Triebe diktirtes Verlangen, nach Außen hin nicht mit denjenigen vermengt und verwechselt zu werden, welche an den Mosaismus, den Talmud und den Messias glauben. Für alles Gerede in dem Programm von der Verkümmerung des Judenthums und der Erstarrung der Religion sowie von der Nothwendigkeit, sie von diesem traurigen Zustande zu befreien, fehlt jeder Anlaß.

Die Aufforderung zum Beitritt ward nur an Israeliten gerichtet, wenigstens sind die Erklärungen sammt dem Programm —

so viel wir wissen — nur an solche übersandt worden. Es können aber eben so gut Bekenner anderer Religionen dem Verein beitreten, wenn sie nur — was sehr Viele mit gutem Gewissen zu thun vermögen — diese drei Negationen unterzeichnen, da auf jede anderweitige positive Verschiedenheit keine Rücksicht genommen wird. Dadurch aber, daß die Frankfurter Reformfreunde ihre Bestrebung geradezu als eine nicht-religiöse bezeichnen und auch für den Eintritt von Nichtjuden die Pforte ihres Vereins nicht verschließen, haben sie für jede Einwirkung auf das Judenthum so wie für jeden Einfluß auf die Förderung jüdischreligiöser Angelegenheiten den Boden unter ihren Füßen hinweggezogen.

Die eigentliche Orthodoxie nahm anfänglich wenig oder gar keine Notiz von diesen in die Welt hineingeschickten Erklärungen und nur erst dann, als ein Frankfurter Reformfreund an seinem neugeborenen Sohne die Beschneidung zu vollziehen unterließ, und man in dem s. g. Reformverein einen Bund wider die Beschneidung erblickte, erhob sie sich zu einem energischen und massenhaften Widerspruch, indem sie auf der einen Seite die Hülfe der staatlichen Obrigkeit anrief, dem in seinem innersten Lebensgrunde bedroheten Judenthume rettend beizutreten und durch Anwendung bürgerlichen Zwanges gegen den Renitenten die Beschneidung mit Gewalt durchzusetzen, und auf der andern Seite die Gutachten von vierzig alt- und neuorthodoxen Rabbinern einholte, welche es sämmtlich beurkundeten, daß ein vor- und grundsätzliches Unterlassen der Beschneidung dem Austritte aus dem Verbande des Judenthums gleichkäme.[1]

Ganz anders war die Stellung, welche die in so vielen Gemeinden die Reform vertretenden Rabbiner diesem Schritt gegenüber einnahmen. Sie befürchteten mit Recht, daß man allgemein in diesen rein negativen Erklärungen ein gefährliches Aushängeschild der Reform erblicken werde, welches eben so sehr geeignet sei, ihre Freunde zu erschrecken, als ihre Gegner zu ermuthigen, auf dasselbe als auf die Grundtendenz der Reform überhaupt und als deren letztes Ziel verdächtigend hinzuweisen. Hiervon abgesehen war ihre

1) Wie bekannt hat die Frankfurter Behörde dieses Ansinnen der Häupter der jüdischen Orthodoxie entschieden abgelehnt. Das Frankfurter Rabbinat, welches damals Hr. S. Trier verwaltete, ließ die Gutachtensammlung im Druck erscheinen, gegen welche wir mit unserer Schrift: Über die Beschneidung zunächst in religiös-dogmatischer Beziehung (Schwerin 1844) auftraten, in welcher wir die Beschneidung wohl als Zeichen und Bedingung des theokratisch-nationalen, nicht aber des religiösen und idealen Bundes des Judenthums, sowie auch die religiöse Unzulässigkeit des Zwanges gegen das Recht der Gewissensfreiheit im gegenwärtigen Judenthum, mit wissenschaftlichen Gründen nachweisen. Ueber die damalige Bedeutung und Wirkung dieser Schrift siehe Jost, Culturgeschichte III. S. 234.

eigene innere religiöse Ueberzeugung von diesem Geiste der Verneinung und dem absoluten Mangel alles Positiven aufs tiefste verletzt. „Die Möglichkeit einer unbeschränkten Fortbildung des Mosaismus" — sagten sie mit vollem Rechte — schließt ja auch die Möglichkeit nicht aus, über die Seele des Mosaismus selbst, über die Gottes- und Sittlichkeitsidee des Judenthums hinauszugehen und somit die festeste Grundlage der väterlichen Religion, den sittlichen Monothismus, ohne welchen ein historisches Judenthum nicht gedenkbar, zu erschüttern. — Die zweite Erklärung gegen die Autorität des Talmuds hielt man, von der unglücklichen Formulirung derselben abgesehen, gradezu für eine Feigheit wo nicht gar für eine Perfidie, da man ja auch die Autorität der Bibel niederwarf, ohne doch den Muth zu haben, es mit dürren Worten auszusprechen. Auch verletzte es die Gefühle der Pietät und der Ehrfurcht gegen das jüdische Alterthum, diesem allen und jedweden historischen Einfluß auf die gegenwärtige Entwickelung des Judenthums so entschieden abgesprochen zu sehen. Die Verletzung dieser Gefühle schadete dem Reformverein um so mehr als damals der aufstrebende s. g. fortschreitende Rabbinismus eben im Talmud den historischen Beweis für die von der Geschichte des Judenthums selbst vollbrachte umfassende Umgestaltung der Religion in so vielen wesentlichen Theilen derselben zu finden glaubte. — Und was endlich die letzte Erklärung gegen den Messias betrifft, vermißte man gar zu schmerzlich die ideale Seite des Messiasglaubens, die hohe Bestimmung der jüdischen Gottes- und Sittenlehre, ein Gemeingut der ganzen Menschenwelt zu werden, welche von den Propheten, als deren Lieblingsidee einer idealen Theokratie, mit so warmen Eifer und großer Liebe gepflegt worden ist. Auch waren diese Erklärungen nichts weniger als dazu geeignet, die Apathie der Gleichgültigen zu brechen, sie aus ihrem Schlummer zu wecken und für eine bessere Gestaltung des Judenthums zu gewinnen, sondern sie vielmehr noch tiefer in den süßen Schlaf der Geistesträgheit einzulullen, indem sie ihnen einen Schild darboten, sich mindestens dem Staate und der öffentlichen Meinung gegenüber zu decken und sich in dem Gedanken wohl zu fühlen, „einer Gemeinschaft von Gebildeten unter den Verächtern der Religion" anzugehören. — Eine ausführliche Beleuchtung dieser Erklärungen gaben wir selbst im April 1844[1]) und schlugen damals eine andere Formulirung des ersten Artikels vor, welcher lauten soll: „Wir erkennen in der mo-

1) In der Vorrede zu unsern Vorträgen über die mosaische Religion für denkende Israeliten. Schwerin 1844.

saischen Religion, wie sie in den Büchern Mose und den Propheten gelehrt wird, mit Weglassung alles dessen, was auf die mosaische Verfassung und die abgesonderten Volksverhältnisse Israels nebst allen mit diesen in Zusammenhang stehenden Gesetzen und Riten Bezug hat, die fortdauernde Religion des Judenthums". [1] Alsbald aber traten gar viele sonst mehr oder minder entschieden zur Reform zählenden Rabbiner mit umfassendem Gutachten gegen den Reformverein auf, so Stein [2] Gutmann, [3] Einhorn [4] welche von dem geistreichen M. Stern in Göttingen in offenen Briefen über den Reformverein [5] zum Gegenstand einer herben und derben Kritik gemacht wurden. Gelang es diesem aber auch meisterhaft, namentlich dem zuerst Genannten, große Irrthümer und Halbheiten nachzuweisen, so mußte auch der eklatanteste Beweis, daß ein jüdischer Professor der Mathematik in der rabbinisch-talmudischen Literatur dem Rabbiner seiner großen Vaterstadt ebenbürtig oder gar überlegen ist, für die Sache des Reformvereins resultatlos bleiben. [6]

Für die Annahme eines unmittelbaren Einflusses der verunglückten Bestrebungen der Frankfurter Reformfreunde auf die Berliner Bewegung, fehlt es an jedem Haltpunkt. Das aber scheint gewiß, daß die Berliner Reformfreunde aus dem gestrandeten Schiffe ihrer Vorgänger manches werthvolle Gut für sich gerettet haben und daß sie ihnen für viele kostbaren Lehren zu hohem Dank verpflichtet sind. Huß wurde (1414) verbrannt und seine Asche in den Rhein ge-

1) Das. S. XV.

2) L. Bl. des Orients 1843 No. 46—48. Der ff. R. V. vom Standpunkte des fortschreitenden Rabbinismus beleuchtet von L. Stein. In einer Note das., wird auf uns Bezug genommen.

3) L. Bl. d. Orients 1844, No. 1. 2.

4) A. Z. d. J. 1849.

5) Wider Stein Israel des 19. Jahrh. 1844 Nro. 22—26; Wider Gutmann das. No. 36—38.

6) M. Stern in Göttingen, ein geborener Frankfurter, war die wissenschaftliche Seele des Reformvereins, und seine geist- und lehrreichen offenen Briefe über den R. V. halten wir für das einzige positiv Gute, welches durch den R. V. zu Tage gefördert wurde. — Auch die wissenschaftliche Orthodoxie hat durch ihren würdigsten Repräsentanten. S. D Luzzatto in Padua, ein Gutachten wider den R. V. in die Welt geschickt (L Bl. d. Orients 1843 No. 51). Dieses Gutachten ist dadurch merkwürdig, daß es sich ganz durch denselben inneren Widerspruch charakterisirt, welcher zwischen Orthodoxie und Wissenschaft überhaupt stattfindet. Während es nämlich von der einen Seite für das Judenthum ganz dieselbe Ausschließlichkeit, die Stahl für's Christenthum in Anspruch nimmt, sagt es von ihm auf der andern Seite, es sei der Geist des Judenthums eine allgemeine Religion, sowie Moral für die ganze Menschheit (1 M. 18, 19; Jer. 9, 23). Warlich wenn die wissenschaftliche Orthodoxie oder die orthodoxe Wissenschaft des 12. Jahrhunderts in ihrem würdigsten Vertreter, Juda Hallevi (Casari), diesen Widerspruch nicht ahnte, so sollte doch der Juda Hallevi des 19. Jahrhunderts es endlich fühlen, daß mit einer für die ganze Menschenwelt ausreichenden Religion und Moral die engherzige Exclusivität der ehemaligen jüdischen Theokratie nicht mehr in Einklang zu bringen sei. Wie der Widerspruch zwischen dem Besonderen und Ausschließlichen und dem allgemeinen und Idealen des alten Judenthums in der Gegenwart zu lösen sei, haben wir in §. 378 unseres Religionsbuches ziemlich klar angedeutet.

worfen, allein der Strom konnte die glimmenden Funken nicht ganz auslöschen, welche ein Jahrhundert später den Geist Luthers und anderer Reformatoren entzündeten. So enthielt schon das allgemeine Verdammungsurtheil, welches den Frankfurter Reformverein traf, gar wichtige Fingerzeige und bedeutsame Winke über Gang und Richtung, welche die reformatorischen Bestrebungen der Öffentlichkeit gegenüber einschlagen müssen, wenn sie die gefahrvollen Klippen und Sandbänke umschiffen soll, an welchen jener scheiterte. Die äußerst geringen Sympathien, welcher sich die aus puren Negationen bestehenden Frankfurter Erklärungen beim Volke erfreueten, die entschiedenen Antipathien, die sie bei allen Vertretern des fortschreitenden Rabbinismus hervorriefen, waren warnungsreiche Lehren, welche sich die ersten Unterzeichner des Berliner Aufrufes wohl merkten. — Während jene auf dem Flugsand von Negationen baueten, haben diese ihr Fundament in den festen Boden von Positionen gelegt. Während jene in dem Mosaismus nichts als die Möglichkeit einer unbeschränkten Fortbildung erkennen, halten diese an dem Geiste der heiligen Schrift fest, die sie als Zeugniß göttlicher Offenbarung anerkennen, von welcher der Geist unserer Väter erleuchtet wurde. Während jene von einer Gottesverehrung gänzlich schweigen (und im Programm sogar dagegen sich erklären), „halten diese an allem fest, was zu einer wahrhaften im Geiste unserer Religion wurzelnden Gottesverehrung gehört". Während jene den Messiasglauben pure verwerfen, „halten diese an der Ueberzeugung fest, daß die Gotteslehre des Judenthums die ewig wahre sei, und an der Verheißung, daß diese Gotteserkenntniß dereinst zum Eigenthum der gesammten Menschheit werden wird. Während jene von dem ganzen Inhalt der mosaischen Religion nichts zu sagen als dieser das Prognostikon ihrer Aufhebung zu stellen wissen und lediglich in *dieser* ihre Kinder und Schützlinge erziehen wollen, „sind diese von dem heiligen Inhalt der Religion durchdrungen und können sie nur nicht in der angeerbten *Form* erhalten, geschweige denn vererben auf ihre Nachkommen". Endlich während jene von einer religiösen Gemeinschaft und einem bindenden positiven Bekenntniß als deren Grundlage nichts wissen wollen, sind diese im Gefühle ihrer Berechtigung zusammengetreten, und fordern alle gleichgesinnten Glaubensbrüder um ihren Beistand auf, um gemeinsam das Judenthum in einer lebensfähigen und lebenswürdigen Form zu *erneuern* und *festzusetzen*.

Lediglich in diesen so bedeutsamen Gegensätzen findet die Erscheinung ihre Erklärung, weshalb man sich überall dem Berliner

Aufruf mit eben so entschiedener Gunst und Theilnahme zuwandte als einst die Ungunst war, mit welcher man allgemein das Frankfurter Manifest ablehnte. Der einzige Punkt, in welchem Beide übereinstimmend zusammentrafen, ist der Protest gegen die Autorität des Talmuds. Aber wie verschieden ist die Form dieses Protestes in beiden! Das eine wie das andere Manifest erklärt den ehemaligen Glauben an die Unfehlbarkeit, an die göttliche Autortiät des Talmuds oder der talmudischen Schrifterklärung, in unserem gegenwärtigen Religionsbewußtsein für todt und erstorben; allein während die Frankfurter lachende Erben eine pietätslose Verhöhnung dieser Leiche des Judenthums zur Schau tragen, vergießen die Berliner heiße kindliche Thränen an ihrem Grabe! Während jene den Talmud als ursprünglich und von Hause aus lediglich aus Irrthum und Aberglauben entstanden und somit als todtgeboren bezeichnen, die Macht, die er einst über die religiösen Gewissen ausübte, als eine auch für seine Zeit historisch unberechtigte Usurpation erklären und deshalb über seinem Grabe ein sarkastisches Hohnlächeln nicht unterdrücken können, sagt der Berliner Aufruf: „Das rabbinische Judenthum mit seiner festen Basis (die es einst in dem Glaubensbewußtsein des jüdischen Volkes hatte,) hat keine Basis **mehr** in uns! Der Zweifel, der zu negieren angefangen, droht alle Grenzen zu überschreiten. Er erzeugt den Indifferentismus und den Unglauben und giebt uns der Rathlosigkeit Preis, in welcher wir mit Schmerz zusehen, wie unserer Nachkommenschaft mit den veralteten Formen auch der ewige heilige Kern des Judenthums verloren zu gehen droht". Das ist die Sprache des positiven Glaubens an die Religion der Väter, das der Ausdruck der kindlichen Ehrfurcht und Pietät gegen das jüdische Alterthum, mit welchen man auf der einen Seite sich durch den ewigen heiligen Kern so innigst verbunden als man auf der andern Seite durch die veraltete Formen die Verbindung gestört fühlt.

Was aber bei dem Vergleich der beiden Manifeste als wesentlicher innerer Contrast zwischen beiden noch mehr hervortritt, der zu Gunsten des Berliner Aufrufes ausschlagen mußte, ist der Umstand, daß die Frankfurter Bewegung gegen das **veraltete Judenthum,** die Berliner aber nur gegen die **veralteten Formen** des Judenthums gerichtet war, daß jene nur ein Verstandes- diese aber ein Herzensbedürfniß zu befriedigen sucht, daß jene nur eine bestimmte offene Stellung der Behörde und der öffentlichen Meinung gegenüber erstrebte, diese aber Gott und ihrem religiösen Gewissen

gegenüber die Stellung einzunehmen wünscht, die sie von dem innern Zwiespalt zu befreien im Stande ist. In dem Berliner Aufruf vernimmt man das Rauschen eines über einem vulkanischen Grund dahin fließenden glühenden Begeisterungsstromes und den Schmerzensschrei einer zerrissenen Seele über die verlorene religiöse Befriedigung, „die der Trost und das Glück unserer Väter war"; daher sein Eindruck ein so tiefer und mächtiger auf alle von religiösen Empfindungen erfüllten und getragenen Gemüther.

Ein durch wissenschaftlichen Ernst sowie durch ehrenhaften Charakter zu einem unbefangenen Urtheil gleich sehr befähigter Referent [1]), welcher kurz nach dem Entstehen der Berliner Bewegung über dieselbe in öffentlichen Blättern berichtete, konnte bei allen Sympathieen, die er für die Frankfurter Reformfreunde fühlte, nicht umhin, sich zu Gunsten der Berliner Bewegung auszusprechen. „Zu der gegenwärtigen Fassung des Manifestes" — sagt er [2]) — „kam man nicht ohne mancherlei Debatten. Man sieht das Bestreben darin, durch gewisse Positionen und Garantien jenem Mißtrauen zu begegnen, welches der Frankfurter Reformverein unschuldiger Weise (?) erregt hat. Wenn dieses Berliner Manifest in seinen Negationen auch völlig (!!) mit dem Frankfurter Programm übereinstimmt, indem hier wie dort der irdische Messias und die Verbindlichkeit des rabbinischen Gesetzes geläugnet wird, so hat ersteres doch zunächst ein anderes praktisches Ziel vor Augen. Die ff. Erklärung war eine bloße Expektoration des religiösen Bewußtseins, das aus seinem Zwiespalt hinaus kommen wollte, dadurch, daß es ihn aufdeckte; es glaubte sich damit begnügen zu können, wenn die Subjektivität sich Luft machte durch eine heilsame kritische Ausscheidung stockiger Elemente; dadurch war aber nur dem Individuum geholfen, nicht der Gesammtheit. Der Einzelne, der sich von dem unsittlichen Dualismus zwischen Lehre und Leben befreiet hatte, war vor sich gerechtfertigt, aber nicht vor der Allgemeinheit; so kam immer nur als Facit eine Menge freier Einheiten heraus, aber keine eigentliche freie Gemeinde. Man hatte, mit einem Worte, erst ein Schiboleth, aber noch keine positive Form der Vereinbarung. Eine solche Form scheint das Berliner Manifest durch die Berufung einer Synode feststellen zu wollen".

Nach unserer obigen Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen

1) Dr. Honnigmann, der früher jüd. Theologie, später Jurisprudenz studirte, von welchem sehr gediegene wissenschaftlich-theologische Aufsätze in den jüdischen Zeitschriften sich finden. Er stand allen drei Bewegungen in Frankfurt, Berlin und Breslau persönlich nah und mit den Führern derselben in Verbindung.

2) Israel. d. 19. Jahrh. 1845 No. 19.

beiden Manifesten ist das Richtige vom Unrichtigen in diesem jedenfalls geistreichen Urtheil leicht zu unterscheiden. Es ist wahr, der Frankfurter Verein erstrebte nur die individuelle Freiheit seiner Mitglieder und die Rechtfertigung derselben vor dem eigenen sittlichen Bewußtsein, nicht aber auch vor der Gesammtheit der jüdischen Bekenner. Deshalb verzichtete er auf Gründung einer religiösen Gemeinschaft und Feststellung eines positiven Bekenntnisses als Trägerin derselben; während die Berliner Reformer mit der Rechtfertigung vor der jüdischen Glaubensgemeinde die Gründung einer ihr ebenbürtigen und gleichberechtigten religiösen Gemeinschaft, deren positives Bekenntniß eine zu berufende Synode feststellen soll, sich zum Ziel setzten. Allein damit ist der Unterschied eben so wenig erschöpft als irgend ein apologetischer Zweck für den ff. Reformverein erreicht. Denn abgesehen von den Positionen, die in dem Berliner Manifest sich finden und in dem Frankfurter fehlen, stimmt ersteres auch in den negativen Theilen mit nichten mit dem letztern überein. Denn während dieses den irdischen Messias läugnet, drückt jenes seinen Glauben an ein ideales Messiasreich aus, und während dieses die talmudischen Satzungen absolut verwirft, ihnen auch für ihre Zeit die geschichtliche Berechtigung und somit jeden Einfluß auf die Gegenwart abspricht, erhebt jenes seinen Widerspruch nur gegen solche Gebote, die keinen geistigen Halt mehr in uns haben, und erkennt an, daß sie einst eine feste Basis in dem Religionsbewußtsein unserer Väter hatten, womit ihnen der geschichtliche Einfluß gesichert ist. Und was den „Zwiespalt" betrifft, von dem das religiöse Bewußtsein sich befreien will, dadurch, daß es ihn aufdeckt, so muß das Vorhandensein eines solchen Zwiespaltes sammt dem religiösen Bewußtsein, in welchem er sich befinden soll, für den ff. Reformverein geradezu in Abrede genommen werden. Wo man die Verbindlichkeit der religiösen Gesetze und Vorschriften geradezu läugnet, da existirt kein Zwiespalt weil kein religiöses Bewußtsein, und eine innere Rechtfertigung vor dem eigentlichen sittlichen Bewußtsein ist dann nicht nöthig. Auch verlangten die ff. Reformfreunde eine solche innere Befreiung und Rechtfertigung vor ihrem sittlichen Bewußtsein durchaus nicht, sondern nur eine offene Stellung „der Behörde und der öffentlichen Meinung gegenüber". Ein solcher innerer Zwiespalt des religiösen Bewußtseins ist nur da vorhanden, wo man einerseits seine Verbindlichkeit gegen die Religion anerkennt und das Bedürfniß nach religiöser Befriedigung lebhaft fühlt, und doch andererseits durch die bestehenden veralteten Formen der Religion sich behindert fühlt, dieser

Verbindlichkeit gerecht zu werden und das religiöse Bedürfniß zu befriedigen. Und diesen inneren Zwiespalt zwischen der sittlichen Anerkenntniß der Religion auf der einen und der sittlichen Unmöglichkeit ihrer Ausübung und Erfüllung auf der andern Seite, diesen wahrhaft unsittlichen Dualismus, der darin besteht, daß man ein religiöses Bedürfniß fühlt und sich in dessen Befriedigung gehemmt sieht, diese innere Gebundenheit, die nach Befreiung schmachtet und nach Rechtfertigung sowohl vor sich selbst als vor der gesammten Glaubensgemeinde sich sehnt, alles dieses spricht nicht das ff. Programm, sondern der Berliner Aufruf aus, und zwar in einer Weise, die keinen Zweifel über die innere Wahrhaftigkeit dessen, was die Unterzeichner desselben fühlen, übrig läßt: „Und wir stehen da — sagt er — in Zerrissenheit mit uns selbst, in Widerspruch des inneren Lebens, des Glaubens, mit dem äußeren Leben, dem gegebenen Gesetz."

Was die mit dem Berliner Aufruf fast gleichzeitig[1]) veröffentlichte Erklärung der jüdischen Reformfreunde zu Breslau betrifft, so hat diese trotz dem, daß sie die positive Basis mit jenem theilt, dennoch nicht gleichen Anklang und Boden im Herzen der dortigen Gemeinde und außerhalb derselben gefunden. Die Ursachen dieses Mißlingens sind eben so betrübend als erklärlich. Die schroffe Trennung zwischen den Anhängern der starren Orthodoxie und den Freunden des religiösen Fortschrittes war in der dortigen Gemeinde seit Jahren vollbracht und der größte Theil der letztern nur dadurch für die Reform gewonnen worden, daß der an der Spitze stehende Träger und Leiter derselben, der mit großer wissenschaftlicher Befähigung ausgerüstete Dr. Geiger, ihre letzten Zielpunkte mehr zu verhüllen als aufzudecken sich nothgedrungen fühlte. Während er in der Wissenschaft immer mehr auf die Erweiterung des Risses zwischen der älteren Religionsanschauung und dem gegenwärtigen Religionsbewußtsein hinarbeitete und dadurch auf diejenigen seiner Collegen, die von den Verhältnissen begünstigter als er selbst waren, höchst anregend und aufmunternd wirkte, suchte er im Leben sich vor den Riß hinzustellen und die Kluft mit seiner Persönlichkeit auszufüllen. Als Rabbiner der Gesammtgemeinde hielt er es, gleich einem constitutionellen Fürsten für seine Pflicht, über den Parteien zu stehen, und indem er vor der Fortschrittspartei den Schleier der Reform nur halb lüftete, rechnete er auf den Dank der Orthodoxie für die Selbstverläugnung, die er gegen sich übte, indem er ihn

1) 1. April 1845.

nicht ganz hinwegzog. — Und als er die Zeit gekommen glaubte, wo der Vorhang fallen und das unverschleierte Bild der Reform sich in vollem Glanze den Blicken seiner Verehrer zeigen durfte, da sah er sich von seinen Freunden verlassen, die eben nur das verschleierte Bild der Reform anbeteten, vor dem unverhüllten aber zurückschreckten, die eben nur eine halbe und keine ganze Reform wünschten. Natürlich, daß Geiger umlenken und sich nur für die Reform erklären mußte, die er im Verein mit der Rabbinerversammlung ausführen konnte. Die Täuschung war bitter, aber die Schuld lag nicht an ihm, sondern an den Verhältnissen und an den Personen, die für eine so gründliche und wissenschaftliche Reform, wie sie Geiger in der Wissenschaft vertrat und die Breslauer Erklärung sie ausspricht, noch nicht reif waren. — Auch fühlte man es dieser Erklärung an, daß sie nicht wie der Berliner Aufruf der warme poetische oder prophetische Erguß einer religiösen Begeisterung, nicht der Strom des religiösen Denkens und Fühlens einer um die wissenschaftlichen Gründe sich nicht weiter kümmernden und nur den Impulsen ihrer warmen Empfindung folgenden Gesammtheit, sondern in der That die reife Frucht einer nüchternen wissenschaftlich-theologischen Ueberzeugung der Gelehrten ist. Trotz des hohen und heiligen wissenschaftlichen Ernstes, von dem sie durchdrungen ist, weht aus ihr eine gewisse kühle Luft an, die das schwache Lämpchen der Begeisterung auslöscht, und die es fühlen läßt, daß die Abfasser derselben ungleich kräftiger und heimischer in der Gedankenwelt als in der Gefühlsregion sind. Der Strom der Breslauer Bewegung versandete auch alsbald und was seine Wasser aufgeregt — ich meine die unerquickliche Fehde und den Schriftenwechsel zwischen Geiger und Freund — ging in der zweiten Rabbinerversammlung und in der Denkschrift, welche die Breslauer Reformfreunde an dieselben richteten, vollends ganz unter.

VI.

Oeffentliche Stimmen über den Aufruf.

Während gegen die ff. Erklärungen ein gewaltiger Sturm aus dem Schooße des fortschreitenden Rabbinismus sich erhob, und später, als die Frage über das Bundeszeichen am Fleische als nothwendige Bedingniß der Angehörigkeit zum Glaubensbunde des Judenthums als einem Bunde des Geistes — das unnatürliche Bündniß der alten mit der neuen Orthodoxie zu Stande brachte, und dieses den von allen Freunden verlassenen Reformverein mit verketzernden Gutachten

überfluthete, war der Berliner Aufruf so glücklich, daß die alte Orthodoxie gänzlich verstummte und der fortschreitende Rabbinismus ein so beredtes Schweigen beobachtete, daß man es, ohne Mißdeutung zu fürchten, als freudige Zustimmung auslegen durfte. Doch zwischen die alte Orthodoxie, die, praktischen Sinnes, Erklärungen, Aufrufe und Manifeste gänzlich ignorirt und erst dann, wenn ins praktische Leben eingegriffen wird, zum Kampfe für Heerd und Altar sich rüstet, und den fortschreitenden Rabbinismus, welcher so reich an Worten als arm an Thaten ist, trat eine Partei in die Mitte, welche man die Neuorthorie nennt. Diese Partei hat das Eigenthümliche, daß sie sich hinsichtlich des Stillstandes zur alten Orthodoxie ungefähr so wie der fortschreitende Rabbinismus rücksichtlich des Fortschrittes zur gründlichen Reform verhält. Allein während der fortschreitende Rabbinismus mit der consequenten Reform nur die Ideen, nicht aber die Thaten theilt, hat die neue Orthodoxie von der alten nur den verketzernden Eifer und den Fanatismus überkommen, ohne von ihr auch den praktisch-klugen Sinn geerbt zu haben. Von Moses Mendelssohn her ist es der deutschen Judenheit bekannt, daß die alte jüdische Orthodoxie nur die gesetzwidrige That mit Eifer verfolgt, nicht aber ein gesetzwidriges Denken, welches eigentlich in ihrem Reiche der Denkfreiheit gar nicht existirt. Zu den Errungenschaften der neuen Orthodoxie ist es zu zählen, daß sie von der alten Orthodoxie den Fanatismus borgt — selbst ist sie eines solchen gar nicht fähig — um mit ihm auch Gedanken, Empfindungen, die in Aufrufen und Manifesten sich kund thun, zu verfolgen und gegen verderbliche Grundsätze, weil sie die Wurzeln verderblicher Thaten sind, in die Schranken zu treten. Zum Paladin der neuen Orthodoxie in Berlin warf sich Herr David [nicht Selig[1])] Cassel auf, in einer Schrift, für deren, die liberalen

1) Auch von diesem nach mehrfachen Evolutionen endlich zum Christenthum übergegangenen Selig Cassel ist damals eine Polemik gegen den Aufruf in der Form eines Sendschreibens an die jüdische Gemeinde zu Glogau, „der Stadt des Glaubens," erschienen. Zu fromm, um sich der christlichen Zeitrechnung zu bedienen, trägt es das jüdische Datum vom Rüsttag des Passahfestes 5605. Die jüdische Gemeinde seiner Vaterstadt wird darin gar hart angelassen wegen der sträflichen Sympathien, die sie für den Aufruf, trotzdem, daß ihr großer Sohn in Berlin gegen denselben eiferte, kundgegeben hat. Was den Inhalt dieser „Ansprache" und deren Urtheil über den Aufruf betrifft, war Hr. Selig Cassel schon damals der Johannes seines Bruders; denn ganz wie dieser weiß sein Vorläufer keine andern Triebfedern zu finden als Nachäfferei der Bewegungen im Christenthum, Unwissenheit des Judenthums ꝛc. Merkwürdig und charakteristisch für den gegenwärtigen Convertiten sind seine in übergroßem Eifer für das orthodoxe Judenthum damals ausgesprochenen folgenden Worte: „Ein ernstes Wort der Warnung ergeht an Sie, liebe Landsleute, der Warnung vor verlockender Beredtsamkeit und bequemer Unsterblichkeitshascherei. Die Reue folgt mit allen ihren Uebelkeiten auf dem verzückenden Reformationsrausch, und die Religion, die in ihrer Form der Kraft der ganzen Welt, den Waffen der Gothen und Sarazenen widerstand, streckt nicht vor einigen Phrasenschüssen das Gewehr;

Ideen auf dem Gebiete des Judenthums verdammenden, Tendenzen er aus der damals rauschenden Strömung des politischen Liberalismus mit feinem Takt den passenden Namen „Woher? und Wohin?“ entlehnte. Da der Verfasser nicht nur ein Mann der Wissenschaft, sondern der historischen Alterthumswissenschaft ist, so sucht er natürlich bei der Prüfung einer Erscheinung auf geistigem Gebiete ihre dem gewöhnlichen Blick tief verborgenen Quellen zu erforschen und stellte sich vor Allem die Frage: Woher? Welches ist der Ursprung dieser reformatorischen Strömung und Bewegung in der bisher so ruhigen und friedlichen Gemeinde Jeschuruns? Die Antwort, welche die Schrift auf diese mit wissenschaftlichem Geiste präcisirte Frage giebt, ist folgende. Drei Elemente innig gesellt, die sich jetzt in der jüdischen Gemeinde zu Berlin fänden, seien die Ursachen der reformatorischen Bestrebungen. Erstlich sei es Mangel an Kenntniß des Judenthums, zweitens Haß gegen das sogenannte talmudische Judenthum, vorzüglich von denen angeregt, die ihre früheste Jugendzeit ausschließlich mit dem Talmud sich zu beschäftigen[1]) genöthigt waren und dadurch, bei späterer Annahme deutscher Bildung und Sitte, einen Widerwillen gegen alles Rabbinische und Talmudische in sich aufkeimen ließen; und drittens Emancipationssucht; welchen drei Bestandtheilen allein das Bestreben nach Reformen und Neuerungen zuzuschreiben sei.

Schon der einfache, gesunde historische Sinn hätte es dem Verfasser dieser Schrift sagen müssen, daß aus so reinen Negationen, wie Unkenntniß des Judenthums, Haß gegen den Talmud und Emancipationssucht — Verlästerungen, zu welchen der ganze Geist und Tenor des Aufrufs nicht die mindeste Veranlassung gaben — nichts Ernstes und Nachhaltiges hervorgehen könne. Allein es lag eben in dem Plan der Schrift, die erste Frage „Woher?“ so seicht

sie hat nie diejenigen halten wollen, die sie verlassen; die Treulosen entließ sie entweder mit Schmerz oder Verachtung.“ A. Z. d. J. 1845. Nr. 26.

1) Daraus ist freilich die Liebe so manchen Jüngers der Neuorthodoxie zum Judenthum zu erklären, weil er nämlich in seiner Jugend sich nicht mit dem Talmud beschäftigte und erst in späterm Alter im Gewühl der Lebens-Zerstreuung Gelegenheit fand, seine flüchtige Bekanntschaft zu machen. — Wen übrigens der Verf. bei dieser Aeußerung im Auge hatte, ist nicht schwer zu errathen. Sie paßt auf Berlin wie die Faust aufs Auge, und wird nur dann verständlich, wenn man den Blick von Berlin ab- und auf Mecklenburg, wo der Verfasser dieser Geschichte sich damals befand, hinwendet. Hr. D. Cassel schrieb sein „Woher? und Wohin?“ im Jahre 1845. Ein Jahr früher bewarb er sich bei dem Verfasser um die Verleihung der „Rabbinatswürde“ und äußerte in Briefen seine hohe Freude über die vom Verf. herausgegebene reformatorische Schrift: „Die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüd. Ehe etc.“, daß sie Grundsätze und Gesinnungen so klar ausspräche, die er, Hr. D. Cassel, immer dunkel gefühlt. Aus diesem dunkeln Fühlen der radikalen Reform ist später das helle Licht der Neuorthodoxie hervorgebrochen. Ob die Metamorphose damit schon ihr Endziel erreicht, oder ob ihr noch große Dinge in der Zukunft bevorstehen, können wir freilich nicht wissen.

als möglich zu beantworten, um die zweite Frage „Wohin?“ desto gründlicher erledigen zu können. Weil nämlich die reformatorische Bewegung aus so seichtem Boden entsprungen sei, so müsse sie um so eher alsbald in Nichts verrinnen. — Sollen wir eine Widerlegung der ganzen Argumentationsweise dieser Schrift versuchen? Eine höchst achtbare Stimme aus dem conservativen Lager in einem Organ des gemäßigten Fortschritts, ich meine die Recension dieser Schrift in Frankels Zeitschrift 1845 von Dr. B. Beer (Dresden) S. 236—239 hat uns dieser Mühe überhoben. Wie die Berliner Reformbewegung von conservativen wahrhaft frommen Männern der Wissenschaft gewürdigt wurde, davon giebt diese Recension ein höchst erfreuliches Zeugniß. „Zuerst“ — sagt sie S. 237 — „richtet Verf. seinen Blick auf die Entstehung dieser Bestrebungen. — Obgleich wie wir offen gestehen, eine richtige Einsicht und Würdigung der Geschichte der Juden und des Judenthums in den letzten 60 Jahren, seit Lessing, Dohm und Mendelssohn bis auf unsere Tage herab — eine unpartheiische Beurtheilung desjenigen, was in diesem Zeitraume von beiden Seiten her, von den Starrorthodoxen und den Ultramodernen unterlassen und begangen wurde, wodurch das Judenthum dem Niveau der Zeit sich entrücken mußte, wohl den besten und sichersten Aufschluß über jene Erscheinungen giebt und jedem unbefangenen Beobachter, ohne Prophet zu sein, voraussagen ließ, daß es beim ersten besten äußern Anlaß so kommen werde, wie es gekommen ist, gleitet Verf. über die großartige Bewegung, welche Europa seit einem halben Jahrhundert durchzuckte und natürlich auch die Juden nicht unberührt lassen konnte, ganz hinweg und findet, wie manche Schriftsteller die Ursachen der französischen Revolution in dem strengen Winter des Jahres 1789 und ähnlichen Zufällen, die Veranlassung der gerügten Reformbestrebungen scheinbar blos in dem Zusammentreffen dreier Elemente, die sich jetzt in der jüdischen Gemeinde zu Berlin finden.“ „Wir müssen,“ fährt die Recension fort, „den Verf. darauf aufmerksam machen, daß hier weiter auszuholen war und das nicht blos hier und da, sondern allgemein — selbst in conservativgesinnten Kreisen — sich kundgebende Sehnen nach Umgestaltungen und Verbesserungen nicht zu ignoriren gewesen wäre. Geben wir auch zu, daß die oben bezeichneten drei Elemente zufällig die Veranlassung zur öffentlichen Manifestirung der Reformidee gewesen sein mögen, so können wir doch nicht abläugnen, daß auch in der größern Masse der deutschen Juden und gerade derjenigen, die es mit der Religion und den Ceremonialgesetzen

aufrichtig meinen, und des Wissens nicht so ganz baar sind, wie sie der Verf. S. 7. schildert, das Bewußtsein hervortritt, daß es im Judenthum in allen Stücken nicht mehr so bleiben könne, wie es bisher war! — Ist doch auch die innere und äußere Lage des jüdischen Volkes jetzt eine solche, wie sie seit zwei Jahrtausenden nicht war. Im Innern hohe Intelligenz, Künste und Wissenschaften, allgemeine Bildung, während unsere Vorväter blos jüdisches Wissen kannten und das אסור ללמוד חכמת וגית („es ist verboten, griechische Wissenschaft und Weisheit zu lernen") mehr als buchstäblich befolgten; im Aeußern mehr politische Freiheit, erweiterter Geschäftskreis, die veränderte Weltlage in materieller Beziehung, der Umschwung, den Handel und Gewerbe, gegenseitiger Länder- und Völkerverkehr rc. genommen, wodurch manche praktische Gebote jetzt zu Erschwerungen gemacht sind, die sie früher nicht waren und auch bei ihrer Entstehung gar nicht sein sollten."

Nach dieser Ausführung des Hrn. Recensenten wird jeder Leser nunmehr wissen, was er von der Gegnerschaft des Hrn. D. Cassel halten soll und nachdem die Frage „Woher?" so gründlich beantwortet worden ist, die Antwort auf das „Wohin?" leicht finden. Eine Bewegung, die mit nichten aus Unkenntniß der Religion, aus Haß gegen das talmudische Judenthum und aus Emancipationssucht hervorgegangen, sondern aus dem tiefen religiösen Bedürfniß nach Umgestaltung und Erneuerung der religiösen Verhältnisse in derjenigen Form, in welcher sie die religiöse Befriedigung und Erhebung wieder zu gewähren im Stande, und auf welche die allgemeine Sehnsucht gerichtet ist, kann zu keinem andern Ziele hinführen als zu dem der wahrhaften Religiösität. Wir können es uns jedoch nicht versagen, aus der in würdiger Haltung mit Einsicht und Gefühl geschriebenen Recension noch eine Stelle herzusetzen, die uns gegen das um jene Zeit in Berlin auftretende neuplatonische mystisch-philosophische Helldunkel, welches einst dem entstehenden Christenthum so wesentlichen Vorschub leistete, gerichtet zu sein scheint. Sie lautet S. 238 wie folgt: „Wollen wir daher nicht eine neue symbolisirende Asketik einführen, die den bessern Köpfen in Israel überhaupt nie zusagte, in unserem Jahrhundert aber wohl am wenigsten Anklang finden dürfte, so mögen wir uns nicht verhehlen, daß dem Judenthume Reformen Noth thun, und es hier nicht genügt, die Hand in den Schooß zu legen, in dem Wahne, die Gegenpartei mit Phrasen niederzudonnern oder etwa dadurch den Riß ausgleichen zu können."

Aus noch seichterem Boden als derjenige, welcher das „Woher?" und „Wohin?" hervorbrachte, sproßte noch eine andere literarische Pflanze hervor, welche, kaum daß sie das Tageslicht erblickte, schon hinwelkte, und ehe der Tag geendet, ins Grab der Vergessenheit versunken war. Sie erfreuete sich nicht des Glückes ihrer Schwester, einen so würdigen Beurtheiler zu finden, der ihr durch eine gründliche Widerlegung an ihrem Grabe eine Gedächtnißsäule aufrichtete. Sie war in der Form eines Sendschreibens an Dr. Stern abgefaßt unter dem Titel: „Bedenken gegen die neuesten Reformbestrebungen im Judenthum", und hatte zum Verfasser einen Hrn. Dr. Krüger, welcher durch die medicinische Wissenschaft seinen Durchgang zur jüdischen Theologie genommen hatte. Der Verfasser dieses armseligen Produktes ist noch viel weniger als der Fragesteller „Woher? und Wohin?" fähig, sich diese wichtige Erscheinung in Berlin zu erklären und geräth auf allerlei Vermuthungen, nach welchen der flache Rationalismus, der entartete Hegelianismus, der Journalliberalismus und der neueste Deutschkatholicismus ꝛc. die Factoren dieser Bewegung im Judenthume seien. Diese der Vergessenheit längst verfallene literarische Fehlgeburt verdiente keine Erwähnung in diesen Blättern, wenn das nächtliche Dunkel von verworrenen Vorstellungen und Begriffen schon allgemein aufgehellt wäre, aus dessen Schooß sie hervorging. Wer den Schatten, welchen die Ereignisse vor sich her werfen, nicht sieht, bis die Ereignisse ihn überraschen, der ist auch nicht im Stande, sich die Ereignisse zu erklären. Von der Macht der Ideen, von Gefühlen und Empfindungen, die ihn persönlich unberührt ließen, hat er keine Ahnung, und sieht diese nicht einmal in Personen verkörpert, sondern nur die Personen, die ihm über Alles Aufschluß geben müssen und die er allein für Alles verantwortlich macht. Hr. Dr. Krüger — und mit ihm eine Masse von in Berlin lebenden Juden — sah in der Person des Dr. Stern den ausschließlichen Urgrund und alleinigen Urheber der Berliner Reformbewegung, der mit seinen Vorlesungen ein schöpferisches „Werde" sprach, aus welchem eine neue Welt von Ideen hervorging, und legte in diesem Punkte eine so streng monotheistische Weltanschauung an den Tag, daß er nicht einmal ein Chaos annahm, aus welchem die neue Schöpfung sich gestaltete, sondern an eine absolute Schöpfung aus Nichts fest glaubte. War aber erst Hr. Dr. Stern der alleinige Schöpfer der Reform und diese sein Werk, so konnten die Gründe und die Faktoren dieser letztern nirgend anderswo als in der Persönlichkeit ihres Urhebers gesucht werden, so

wie auch die vielfachen Anklänge, welche die Reform bei so vielen andern Personen gefunden, in nichts Anderem als in der Gesinnungsverwandtschaft derselben mit der Persönlichkeit des Dr. Stern ihren Grund haben. Unglücklicher Weise fanden die Einen in den Vorlesungen des Hrn. Dr. Stern Anklänge an den kirchlichen Rationalismus, die Andern an die Hegel'sche Philosophie, und wieder Andere in seiner Person Sympathien für die christkatholische Bewegung — und das Urtheil war fertig: die Berliner Reform sei das Produkt der zusammengewürfelten Trias, des flachen Rationalismus, der Hegel'schen Philosophie und des Deutschkatholicismus. Die Annahme dieser bestimmten Ursachen wurde freilich nur von Wenigen getheilt; allein die Ansicht, daß Hr. Dr. Stern die Reform gemacht, daß sie sein Werk sei und daß er sie aus Nichts ins Dasein gerufen, war und ist zum Theil noch jetzt ein vielfach verbreiteter Aberglaube.[1]) Wir sind überzeugt, die Verdienste des Hrn. Dr. Stern besser zu würdigen, wenn wir seine Vorlesungen als einen zündenden Funken betrachten, der in ein Pulverfaß fiel, wenn wir sie als einen Luftzug bezeichnen, der das glimmende Feuer zur hellen Flamme anfachte. Hätten die gegnerischen Stimmen, die sich gegen die in ihrer Nähe so gewaltig rauschende reformatorische Strömung erhoben, den Blick nicht ausschließlich auf Berlin eingeengt, sondern ihn vielmehr auf die Vorgänge in fast allen jüdischen Gemeinden Deutschlands hingerichtet, sie würden alsbald gesehen haben, daß nicht einzelne Personen die Verhältnisse beherrschen, sondern von ihnen beherrscht werden. Die Vorlesungen Sterns waren die äußere Veranlassung, diejenige Bewegung hervorzurufen, welche durch innere Veranlassungen längst vorbereitet war. Stern war in Berlin das Organ der Reform und für Berlin ein höchst glückliches. Die Unkenntniß der historischen Quellen des Judenthums, die seine Gegner ihm vorwarfen und damit die Reform zu verunglimpfen vermeinten, war vielleicht sein größter Vorzug, weil, wenn er mit dieser Kenntniß ausgerüstet gewesen wäre, in seinen Vorlesungen das populäre Volksbewußtsein sich nicht so klar hätte abspiegeln können,

1) Nennt doch noch heute Wagener (S. 39.) Stern den Dogmatiker der Reform, und deren Lehre einen judaistischen Absud des Junghegelianismus! Als wenn neben und außer Stern keine andere Namen für die Lehre der Reform anzuführen wären! Warum aber Hr. Wagener, der S. 69. „die gänzliche Nichtbeachtung des Rabbinats und des maßgebenden Einflusses, den es im ganzen exilischen Judenthum doch nun einmal haben muß," zu den Ergänzungsbedürftigkeiten des Gesetzes vom 23. Juli 1847 zählt, warum er — sage ich — den Namen des Rabbiners der jüd. Reformgemeinde und den maßgebenden Einfluß, den dieser auf die Lehre derselben doch nun einmal haben muß, so ganz und gar unterdrückt? ist eine Frage, deren Beantwortung für die Enthüllung der Intentionen seiner Schrift von großer Bedeutung ist.

wie dies für den Erfolg derselben nothwendig war. Noch heute ist in Berlin das Vorurtheil vielfach verbreitet, daß ohne Hrn. Dr. Sterns Vorlesungen keine Reformgemeinde in Berlin existirte und daß diese auch in der That deshalb isolirt dastände, ohne eine Wirkung auf die Gemeinde auszuüben. Das Eine wie das Andere ist ein Irrthum. Zu dem innerlich Vorbereiteten wäre eine andere äußere Ursächlichkeit hinzugetreten, die ihr den lebenweckenden Odem eingehaucht hätte. Und weil die inneren Veranlassungen nicht blos in der Gemeinde zu Berlin, sondern in allen jüdischen Gemeinden vorhanden waren, kann die aus ihnen hervorgegangene Erscheinung in Berlin keine isolirte sein. Von vielen Seiten müssen wir sogar den Vorwurf hören, wir hätten mit unserem friedlichen Kampfe den Gemeindefrieden gestört und eine Spaltung zwischen Brüdern hervorgerufen. Wohl mag das dem oberflächlichen Blick also erscheinen, im Grunde aber und in der Wirklichkeit verhält sich die Sache anders. Der Sturm bewegt augenscheinlich das Meer und verwandelt die ruhigen Gewässer in wild daherbrausende Wogen. Aber was hat den Sturm herbeigeführt? Was ist der Sturm? Die in starker Bewegung begriffene Luft. Und der Grund dieser Bewegung? Der Wechsel von Wärme und Kälte, die Ausdehnsamkeit der Luft auf der einen, und die Beweglichkeit des Wassers von der andern Seite. Das ist die Erscheinung, die man ein sturmbewegtes Meer nennt. Und siehe, ganz so ist auch die Erscheinung der Bewegung auf dem religiösen Gebiete überhaupt und dem des Judenthums in der Gegenwart insbesondere. Die Winde und Stürme, das sind die reformatorischen Ideen, die seit dem Leben und Wirken Moses Mendelssohns in Berlin sich aus dem Schlafe zu regen begannen und seit 1812 mit dem Eintritt der Juden in das Kulturleben der Gegenwart die Herzen der jüdischen Gemeinden durchzittern. Wir und mit uns so viele Gemeinden Israels, wir, die beweglichen und flüssigen Elemente, die für die reformatorischen Ideen Zugänglichen und Empfänglichen, sind von der Bewegung ergriffen worden, unsere vom Eismeer der Orthodoxie erstarrten Glaubensbrüder sind von diesem Sturme unberührt geblieben. Aber die geistig-religiöse Wärme, die von unserem reformatorischen Heerd fort und fort ausstrahlt, löset allmählig immer mehr und mehr Wassermassen von dem Eismeer ab, so daß auch unsere Brüder vom Sturme ergriffen werden. Das ist die Einwirkung der von uns vertretenen reformatorischen Ideen auf unsere Brüder. Wohl herrschte, ehe wir kämpfend auftraten, in der Gemeinde Friede, aber es war der Friede des todten Eismeeres, nicht der Friede des bewegten Le-

bens gemäßigter Zonen. Erst mit unserem Kampfe, den unstät und flüchtig herumirrenden reformatorischen Ideen ein gastliches Asyl bei uns zu bereiten und für sie den festen Boden einer religiösen Gemeinschaft zu schaffen, brachten wir frisches Leben in den beinah erstorbenen Leib der Gesammtgemeinde. Die Isolirtheit unserer Stellung im Judenthum, von der so viel die Rede ist, ist eine wahre Illusion. Freilich, wenn man glaubt, die reformatorischen Ideen und Grundsätze müssen sich in allen Gemeinden, die zu ihnen sich bekennen, in vollkommen congruenten Formen verkörpern und es dürfe hinsichtlich der Ausprägung der Kultusformen durchaus keine Abweichung stattfinden, so hat man Recht, unsern Kultus als isolirt zu bezeichnen. Allein diese Ansicht der Dinge ist ein Irrthum. Wie Gott die Angesichter und die Geister der Menschen ähnlich aber nicht gleich geschaffen, so können und sollen auch die Reformgemeinden hinsichtlich der Verkörperung der ihnen zu Grunde liegenden reformatorischen Ideen eine Mannigfaltigkeit der äußern Physiognomien darbieten. Es kommt nicht darauf an, daß alle Gemeinden ihren Gottesdienst ganz so einrichten, wie wir ihn für unser Bedürfniß eingerichtet haben, sondern darauf, daß das Princip der Bewegung auf jüdisch-religiösem Gebiete auch bei ihnen keinen Widerstand mehr finde, daß auch für sie die Zeit der neutralen Gleichgültigkeit vorübergezogen und sie für den ernsten Kampf mit dem todesstarren Stillstande Partei ergreifen müssen. Daß wir uns in unseren Erwartungen und Voraussetzungen nicht getäuscht haben, beweist die so bedeutsame als glückliche Thatsache, daß während unsere Reformgemeinde bis vor zwei Jahren in den Mitgliedern der alten Gemeinde nur ihre Glaubensbrüder lieben durfte, sie jetzt in der alten Hauptgemeinde ihre Schwestergemeinde begrüßen darf.

Eine dritte öffentliche Stimme über den Aufruf rührt von einem, weder der Alt- noch der Neu-Orthodoxie, sondern dem Indifferentismus huldigenden Autor her, dem Geist und Talent, allgemeine historische Kenntniß und Darstellungsgabe gewiß nicht abzusprechen sind, dem aber in dieser historisch-kritischen Schrift, damit sie ihrem Namen und ihrem Autor Ehre mache, weiter nichts fehlt, als die Kenntniß desjenigen Gegenstandes, über welchen er schreibt. Ob der Autor, wäre er mit erforderlicher Sachkenntniß ausgerüstet, bei seiner anderweit literarischen Befähigung, in seiner Polemik gegen die Reform glücklicher gewesen wäre, ist eine Frage, die wir verneinen müssen, weil man wissentlich unmöglich so irren kann, wie unser

Autor irrt. Die Schrift führt neben dem Haupttitel: „Berlins jüdische Reformatoren", den besondern: „Die Genossenschaft für Reform im Judenthum, als eine religionsgeschichtliche Episode im Leben der Berliner Judengemeinde. Dargestellt von Dr. M. Kalisch. Berlin. Adolph Rieß. 1846." Der Grundfehler in der ganzen Anschauungsweise unseres Autors, in den er aber wie festgebannt ist, ist der, daß er „Reform des Judenthums" mit „Verläugnung und Aufgebung des Judenthums" für vollkommen identisch hält, jede Abweichung von den Vorstellungen der jüdischen Orthodoxie mit „Abfall vom Judenthum" für eins und dasselbe erklärt, während auch nur die geringste Kenntniß von der geschichtlichen Entwickelung des Judenthums, die leiseste Ahnung von dem so bedeutsamen Unterschied zwischen dem biblischen und rabbinischen Judenthum, welcher das Princip der Fortbildungsfähigkeit der Religion zur nothwendigen Voraussetzung hat, ihn des Gegentheils hätte belehren müssen. In diesem Irrthum fest wurzelnd, gilt ihm als Ursprung der Berliner Reformbewegung vom Jahre 1845 das Sendschreiben einiger jüdischen Hausväter (David Friedländer) an Teller vom Jahre 1799 (S. 114.) und als deren Ziel der Vergleich mit dem Götzendienst des goldenen Kalbes (S. 143. 144.), ohne zu ahnen, daß die Reformbestrebungen des 3. und 4. Jahrzehnts, die im 5. kulminiren, nicht minder als gegen die starre Orthodoxie, auch gegen den Indifferentismus gerichtet sind, und somit als Reaktion gegen die Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts nicht aus deren eigenem Schooße entsprungen sein können. Schon der Umstand, daß die Schrift ihr Augenmerk ausschließlich auf Berlins jüdische Reformatoren richtet und in ihrem Urtheil über die Berliner Reformgenossenschaft diese aus ihrem Zusammenhange mit den ihr vorausgegangenen und gleichzeitigen Reformbestrebungen der deutschen Judenheit herausreißt, beweist die völlig unhistorische Einseitigkeit und Fehlerhaftigkeit ihres Standpunktes. Von allen normalen und langsam vorschreitenden Reformbewegungen in fast allen großen und kleinen Gemeinden abgesehen, muß man, dem Anknüpfungs- und Vergleichungspunkte unseres Autors gegenüber, fragen: Waren die Frankfurter Reformfreunde von 1843 auch Nachtreter und Nachbeter von Berlins jüdischen Reformatoren des Jahres 1799? Waren die gleichzeitigen Erklärungen der jüdischen Reformfreunde zu Breslau Söhne oder Enkel der jüdischen Hausväter Berlins vom Schluß des vorigen Jahrhunderts? Waren die Rabbinerversammlungen, deren Vorhandensein unser diplomatischer Autor wohlweislich unterdrückt, etwa auch Epi-

gonen D. Friedländers, und die von diesem aufgestellten Grundlehren, die magna charta, auf die jene ihre Freiheiten stützten? Des Verfassers historischer Blick ist auf das Weichbild Berlins eingeengt; wie kommt es aber, daß sich zwei Jahre später in Pesth eine der Berliner vollkommen gleiche Reformgenossenschaft gebildet, die ihr Gebetbuch einführte und Holdheims Nachfolger in Schwerin, dessen mächtigsten Gesinnungsgenossen, Dr. Einhorn, zu ihrem Rabbiner erwählte? War etwa auch diese das Resultat des Sendschreibens an Teller? Und erstreckte sich der Berliner Einfluß bis Pesth, warum sollten sich nicht auch in Berlin andere Einflüsse haben geltend machen können? Wenn die jüdische Orthodoxie in der Reform nichts Anderes als Abfall vom Judenthum zu erblicken vermag, so ist ihr erstens der Begriff von Geschichte und geschichtlicher Entwickelung einer historischen Religion eine terra incognita, und weiß sie dann ihre Annahme durch den Glauben an eine mit der Schrift gleichzeitig geoffenbarte „mündliche Lehre", welche die schriftliche theilweise aufzuheben, zu verändern oder umzugestalten, d. h. zu reformiren, gestattet oder gebietet, plausibel zu machen. Wenn aber ein Mann von Bildung über alle geschichtliche Thatsachen die Augen, ohne daß der Glaube sie ihm zudrückt, freiwillig verschließt und seine einseitigen, aller historischen Wahrheit hohnsprechenden Vermuthungen als Geschichte und Kritik ausgiebt, so ist man in der That verlegen, wie man, ohne ihn zu verletzen, ihm begegnen soll.

Doch gehen wir auf das Innere der Anknüpfungs- und Vergleichungspunkte unseres Autors näher ein. Im Jahre 1799 versuchte David Friedländer in einem Sendschreiben an den Probst Teller ein Bündniß zwischen dem jüdischen und dem christlichen Deismus zu schließen. Als Mitgift will das Judenthum seine Geschichte und sein Ceremonialgesetz preisgeben; das Christenthum soll seinerseits die christliche Dogmatik, d. h. seine geschichtliche Wesenheit, oder richtiger, sich selbst aufopfern. Was für den gemeinsamen Hausstand noch übrig bleibt, sind die bekannten Sätze oer natürlichen oder ungeschichtlichen Vernunftreligion, nämlich: Gott, Seele, sittliche Bestimmung des Menschen, Unsterblichkeit (S. 22. 23.). Da alles, was vom Christenthum dann übrig bleibt, im Grunde dem Judenthum angehört, mithin das Christenthum ungleich größere Opfer als das Judenthum bringt, so wird ihm dafür als Ersatz und Entschädigung geboten, daß die neue Gemeinschaft den Namen einer christlichen führen, und für den Eintritt in dieselbe

das alte Symbol, freilich entleert von allem christlich dogmatischen Inhalt und blos als Receptionsform für den Staat zur Gewinnung bürgerlicher Rechte, die damals noch an das christliche Bekenntniß gebunden waren, beibehalten werden soll. Teller weist in seiner Antwort die jüdischen Hausväter darauf hin, wie es ihrer Würde viel angemessener sei, mit ihrem Christus-Sinn sich genügen zu lässen und nicht auch nach dem kirchlichen Ansehen derer zu verlangen, die nach seinem Namen genannt sind, in ihrer alten Gemeinschaft zu verharren und sich nicht des großen Vortheils zu begeben, mit ihrem „hochgedachten Sinn" auf ihre Glaubensbrüder nah und fern einzuwirken und insbesondere der Kraft und dem Bestande ihrer Sache mehr zu vertrauen.

Wer David Friedländer sammt seinem kleinen Anhang jüdischer Hausväter „jüdische Reformatoren" und das Bündniß, welches er vorschlug „eine Reform des Judenthums" nennt, dem fehlt von beiden der rechte Begriff. Hier ist in der That nichts Anderes als eine völlige Verläugnung und Aufgebung des Judenthums. Es fehlt ihm, um Judenthum genannt zu werden, nichts Geringeres als die Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart des Judenthums. Seine große Vergangenheit, seine unvergleichliche Geschichte wird der Vergessenheit geweihet, die Erinnerung an ihre große Epochen und Wendepunkte, an ihre Siegestage über Wahn und Geistesfinsterniß, an ihre Triumphe über Barbarei und Menschenopfer, wird ausgelöscht. Die noch größere herrlichere Zukunft des Judenthums, seine ideale Bestimmung, ein Gottesreich der Liebe und der Gerechtigkeit für die ganze Menschenwelt aufzurichten, in welchem alle Völker dem einig-einzigen Gott mit geläuterter Zunge anbeten, vor ihm das Knie beugen, bei seinem Namen schwören und ihm mit einigem Herzen dienen werden, diese große messianische Zukunft wird hingeopfert. Natürlich, daß ohne Vergangenheit und Zukunft eine Gegenwart nicht möglich ist. Verstummen soll in Israels Mund das uralte Bekenntniß: Höre Israel, der Ewige unser Gott ist der einzige, ewige Gott! und die Söhne Jakobs sollen in Gemeinschaft mit ihren christlichen Brüdern das Vater unser ꝛc. beten. Umsonst hätte also ein Mose gelebt und gelehrt, ein Josua gekämpft, ein Jesaia mit göttlicher Zunge geredet, ein David und Assaph herrliche Lieder zum Lob und Preis des Einzig-Einigen gesungen, umsonst wären all die Ströme jüdischen Märtyrerbluts geflossen; die jüdischen Hausväter Berlins bedürften alles dessen nicht, denn mit dem Eintritt in den christlichen Unglaubensbund hätten sie ja alles erreicht, wonach ihr

Herz sich sehnte, nämlich Mitgliedschaft einer ansehnlichen Kirche und — gleiche bürgerliche Rechte mit den Eingeborenen derselben.

Und an diese trostlose Consequenz der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts wagt unser Autor die Berliner Reformbewegung vom Jahre 1845 anzuknüpfen und entblödet sich nicht, den Ursprung dieser in jener aufzuweisen und beide in eine Kategorie zu stellen! Wir müssen, weil wir fürchten dafür keinen Glauben zu finden und vielleicht gar für einen Verläumder des ehrenwerthen Verfassers gehalten zu werden, die Thatsache zuvor constatiren. Nachdem unser Autor Auszüge aus dem Sendschreiben Friedländers und der Antwort Tellers gegeben, sagt er S. 114: „Und so finden wir im Schooße der Berliner Judenschaft gegenwärtig, kaum fünfzig Jahre nach dem oben geschilderten und vollkommen gescheiterten Reformationsversuch (?) eine ähnliche Bewegung, welche wie jene zunächst an einen Thronwechsel sich anschließt, wie sie mit gleichartigen Vorgängen im Christenthum zusammenhängt, wie sie endlich von Laien unterhalten und geleitet wird, die ihre persönliche Meinung mit ihrer väterlichen Religion nicht mehr im Einklange fühlen."

In diesem Vergleiche ist nicht nur die Verschiedenheit größer als die Aehnlichkeit, sondern, was die Hauptsache ist, daß während die Aehnlichkeit sich lediglich auf rein Äußerliches und Zufälliges, wie Örtlichkeit, Thronwechsel rc. bezieht, von der Verschiedenheit das innerste Wesen und der Kernpunkt der Sache getroffen wird. Ein Glück, daß die Namen der jüdischen Hausväter nicht genannt sind; es könnte eine zufällige Verwandtschaft derselben mit den Namen der Unterzeichner des Aufrufes als Verstärkung der Aehnlichkeit in dem Vergleich unseres Autors dienen. Gehört dieser aber zu den Weisen und Gerechten, so kann nur der stärkste Parteigeist sein Auge geblendet und sein Urtheil verkehrt haben. Wie wäre es sonst möglich, das Sendschreiben von 1799 mit dem Aufruf vom 2. April 1845 in eine Parallele zu stellen, da sie wirklich wie Himmel und Erde von einander verschieden sind! Abgesehen davon, daß jenes das Judenthum als eine historische Religion öffentlich verläugnet und vernichtet und für das, was davon als philosophische Leiche übrig bleibt, in der christlichen Gemeinschaft ein ewiges Grab bereitet, so daß fürder sein Name aus dem Buche des Lebens ausgelöscht und sein Gedächtniß aus der Erinnerung der Sterblichen getilgt werden soll, während die Unterzeichner des Aufrufes das Judenthum in sich so lebendig wie sich im Judenthum erhalten wollen; so spricht ja der Aufruf all das Positive des Judenthums aus, was dort so rücksichtslos preisgege-

ben, das Festhalten alles dessen, was dort so lieblos aufgegeben und verläugnet wird. „Wir halten fest — ruft er — an dem Geiste der heiligen Schrift, die wir als ein Zeugniß göttlicher Offenbarung anerkennen, von welcher der Geist unserer Väter erleuchtet wurde. Wir halten fest an Allem, was zu einer wahrhaften im Geiste unserer Religion wurzelnden Gottesverehrung gehört. Wir halten fest an der Ueberzeugung, daß die Gotteslehre des Judenthums die ewig wahre sei, und an der Verheißung, daß die Gotteserkenntniß des Judenthums dereinst zum Eigenthum der gesammten Menschheit werden wird".

Wir können es dem Selbstgericht unseres Autors überlassen, sich bei ruhiger Stimmung die Frage zu beantworten, ob diese Sätze mit dem kalten Niederschlage der religösen Ueberzeugungen in dem Sendschreiben der jüdischen Hausväter zu vergleichen, ob sie blos Sätze der natürlichen Religion, die von Offenbarung, Verheißung, messianischer Erfüllung der großen zukünftigen Bestimmung des Judenthums nichts wissen will, oder ob sie nicht vielmehr Bein vom Gebein, Fleisch vom Fleisch des positiven historischen Judenthums sind. Daß die Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts, als deren Organ im Judenthum das Sendschreiben sich ankündigt, gegen das **veraltete Judenthum** gerichtet war, während die Reform des gegenwärtigen Jahrhunderts ihren Widerspruch nur gegen die **veralteten Formen** des Judenthums erheben, daß die Tendenz dieser nicht die **Aufklärung**, sondern die **Verklärung** des Judenthums sei, davon scheint unser Autor nicht die mindeste Ahnung zu verrathen. Um so mehr müssen wir ihm die Worte des Aufrufes in Erinnerung bringen, welche diesen Unterschied jedem nur einigermaßen für ihn Empfänglichen klar machen. „Durchdrungen" — sagt er — „von dem heiligen Inhalt unserer Religion, können wir sie in der angeerbten Form nicht erhalten, geschweige denn sie vererben auf unsere Nachkommen, und so zwischen die Gräber unserer Vorväter und die Wiegen unserer Kinder hingestellt, durchzittert uns der Posaunenruf der Zeit, als die letzten eines großen Erbes in der veralteten Form, auch die E r s t e n zu sein, welche mit unerschütterlichem Muthe, mit inniger Verbrüderung durch Wort und That den Grundstein des neuen Baues zu legen für uns und die Geschlechter, die nach uns kommen".

Doch müssen wir unserem Autor die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß der Sprung von Berlins jüdischen Reformatoren des Jahres 1799 bis zu dem Berliner Aufruf vom 2. April 1845 ihm selbst ein zu kühner und gewagter scheint. Um diese ungeheuere Kluft auszufüllen, strengt er seinen historischen Forschungsgeist an, große geschichtliche Data, wie die Rede Hardenbergs in der Versammlung der ständischen Deputirten vom Jahre 1811, die heilige Alliance vom 14—26. Septbr. 1814, den Schlußartikel 16 der deutschen Bundesakte vom 8. Juni 1815, die Statuten der Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden rc. zusammen zu würfeln, um nur die kleinliche Verdächtigung der Reform plausibel zu machen, und thut dies in einer Weise, die eine Bewährung des alten Wortes ist, daß vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein Schritt sei. Folgen wir zuerst den Resultaten unseres Autors. „Das Streben nach bürgerlicher Freiheit", sagt er S. 114 — „war, wie wir gezeigt haben, die Ursache der jüdischen Reformanträge; die Erlangung dieser Freiheit ist, wie wir zeigen werden, die Ursache der heutigen Bewegung". Wir antworten: wenn dies von dem Sendschreiben Friedländers behauptet wird, so ist man dazu vollkommen berechtigt, da dieses für den Eintritt in die christliche Gemeinschaft vom Staate ausdrücklich die Ertheilung der mit dieser Gemeinschaft verbundenen Bürgerrechte verlangt. Wenn aber unser Autor es wagt, auf seine sonderbaren geschichtlichen Combinationen und Suppositionen hin, mit der Berliner Genossenschaft die ganze deutsche Judenheit, die mehr oder minder von der Reformbewegung durchzittert ist, des puren Materialismus zu beschuldigen, wenn er sich nicht entblödet, die deutschen Rabbinerversammlungen, die in dem § 1. ihrer Statuten erklären, „die Rabbinerversammlungen haben den Zweck, gemeinschaftlich sich über die Mittel zu berathen, wodurch die Erhaltung und Fortbildung des Judenthums und die Belebung des religiösen Sinnes bewirkt werden kann", zu verunglimpfen und ihren heiligsten Bestrebungen die rein materialistische Tendenz nach bürgerlicher Freiheit unterzulegen, so können wir es getrost den Gemeinden der deutschen Judenheit sammt ihren religiösen Führern überlassen, unsern Autor wegen seiner Herabwürdigung ihrer heiligsten Bestrebungen zur Verantwortung zu ziehen. Man ist es gewohnt, solche Verkennungen und ungerechte Imputationen aus dem Munde der täglich wachsenden Zahl der Judenfeinde zu hören und ihnen entweder mit derber Zurechtweisung oder mit stiller Verachtung zu antworten. Aus dem Munde eines Juden aber und zumal eines solchen, der vorgeb-

lich gegen die Reform im Interesse des rechtgläubigen historischen Judenthums auftritt, ist eine solche arge Beschuldigung unerhört. — Was unsern Autor noch einigermaßen entschuldigt, ist seine complette Unkenntniß der Materie, die er sich, wir wissen nicht aus welchem Grunde, zum Felde seiner, einem ganz andern Gebiete angehörigen und dort achtbaren literarischen Thätigkeit wie gleichsam zu einem geistreichen Spaziergang gewählt hat. Er mochte in der That in dem Wahn befangen gewesen sein, die Reformbewegung sei ein deus ex machina vom Himmel auf die Erde herabgefallen und habe bei einem Theile der Berliner jüdischen Gemeinde aus alter Anhänglichkeit für die jüdischen Reformatoren des vorigen Jahrhunderts ein gastliches Asyl gesucht und gefunden. In der Meinung, gegen diesen Eindringling eine ritterliche Lanze einzulegen, ahnte er nicht, daß er auf das Herz der deutschen Judenheit zielte, ja daß er das Herz der alten Gemeinde — und warum sollten wir es verhehlen — auch das Herz seiner besten Freunde tödtend traf. —

Hören wir nun die Deduction des Verfassers. Der Druck und die Ausschließung des Mittelalters haben den Juden die innere staatliche Befähigung deshalb nicht rauben können, weil der Druck von ihnen nicht als sklavisch getragene Fessel, sondern als „ein freies, für die Aufrechthaltung ihres väterlichen Glaubens übernommenes, Märtyrerthum erkannt wurde". S. 115. Dies habe der christliche Staat erkannt und mit der Verheißung größerer Freiheiten (1812) bei den Juden eine Schwächung ihres Glaubens und eine größere Empfänglichkeit fürs Christenthum beabsichtigt. (S. 23). Diese Tendenz sprechen die Statuten der Gesellschaft für Beförderung des Christenthums unverholen aus, und daß dieselbe erreicht worden sei, beweise der Eingang des Berliner Aufrufes, welcher den Zwiespalt zwischen der im Lichte der Freiheit gewonnenen Bildung der Gegenwart mit den veralteten Formen des Judenthums offen darlegt. (S. 128. 129).

Das ist das Ei des Columbus, auf welches unser Autor mit großer Selbstgefälligkeit hinblickt und hinweist! Allein er liest und schreibt mit verbundenen Augen, denkt und urtheilt mit von Wahn und Parteigeist gefesseltem Sinn. Derselbe Aufruf, welcher den Zwiespalt, den Riß, welcher durch das Herz der deutschen Judenheit geht, aufdeckt, sagt ja auch, daß er nicht länger bestehen dürfe, d a ß er und w i e er gelöst werden müsse, um aus dem Zwiespalt endlich herauszukommen und d i e religiöse Befriedigung wieder zu gewinnen, die der Trost und das Glück unserer Väter war! Wo und in welcher Stelle des Aufrufes kann unser Autor die Spur von einer zu-

gestandenen Schwächung und Entkräftung des väterlichen Glaubens nachweisen, welche die Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden zu der mindesten Hoffnung berechtigen könnte? Warlich wir müssen es bedauren, daß der Takt jener Gesellschaft ein viel feinerer und richtigerer ist als der des Herrn Dr. Kalisch. Während jene mit den feindseligsten Antipathien gegen die reformatorischen Bestrebungen der deutschen Juden erfüllet ist, weil sie ihnen die Opfer entreißt, nach welchem ihr wässeriger Mund gelüstet, ist Herr Dr. Kalisch verblendet genug, zu wähnen, daß die Reform jener Gesellschaft in die Hände arbeitet! Wir müßten eigentlich im Interesse des Judenthums diese hocherfreuliche Thatsache als tiefes Geheimniß in unserer Brust verschließen; der Verrath unserer Freunde zwingt uns, es zu entsiegeln.

Oder will Hr. Dr. Kalisch den gegenwärtigen gebildeten Juden alles Ernstes zumuthen, sie sollen, um den Konflikt zwischen ihrer Bildung und den ererbten Formen des väterlichen Glaubens in seiner Wurzel zu ertödten, ihre Bildung unterdrücken und mit der Rückkehr in die Finsterniß des Mittelalters dessen ächtenden Druck der Ausschließung und Abschließung freiwillig auf ihre Schulter legen und ihn „als ein freies, für die Aufrechthaltung ihres väterlichen Glaubens übernommenes Märtyrerthum" tragen? Will er das nicht — und den Eintritt in das Christenthum doch gewiß nicht — so bleibt ja kein anderer Ausweg übrig als der der Reform, als den Zwiespalt dadurch zu beseitigen, „daß das Judenthum in derjenigen Form erneuert und festgesetzt werde, in welcher es in uns und unsern Kindern fortzuleben fähig und würdig ist". Allein gegen dieses Ausgleichungsmittel ist unser Autor gar fürchterlich entrüstet. „Wie sie — sagt er S. 142 — auf diese Weise ihre eigene Verschuldung fälschlich auf das Judenthum übertragen, so wollen sie statt sich selbst das letztere einer Umgestaltung unterwerfen, so daß es, nach den Schlußworten des Aufrufes, in ihnen und ihren Kindern fortzuleben fähig und würdig sei". Um keinen Zwiespalt zu fühlen, muß man, nach unserem Autor, entweder orthodox oder indifferent sein; tertium non datur. Wo man einen Zwiespalt fühlt, da hat man ihn selbst verschuldet, indem man von der geoffenbarten Religion abgefallen ist, und sündigt noch mehr, wenn man statt sich selbst, die Religion umgestalten will. Was soll man nun thun? Zur orthodoxen Religion reuig und bußfertig zurückkehren? Davon schweigt unser Autor, das scheint er gar nicht zu wollen. Was denn? Der Indifferentismus ist der einzige Gott, den unser Autor anbetet und verehrt!

Das ist der Schlüssel zu dem geheimnißvollen Räthsel seiner Schrift! Daß er selbst im Leben zu den Indifferentisten gehört und auch nicht die leiseste Spur von altjüdischer Orthodoxie verräth, ist Thatsache. Deshalb hat er auch kein böses Wort des Tadels gegen den Indifferentismus und nur Gift und Galle gegen die Reform, d. h. gegen diejenigen, die es wagen, einen Zwiespalt zu fühlen, und sich erkühnen, ihn lösen zu wollen! Von einem Zwiespalt so wie von dem Drang, ihn zu lösen, kann, wie wir schon oben bemerkt, nicht bei dem Indifferentismus, sondern bei der Reform die Rede sein, d. h. nur da, wo man auf der einen Seite die sittliche Verbindlichkeit der alten Religion im Gewissen anerkennt, und auf der andern Seite die sittliche Unmöglichkeit fühlt, sich durch die veralteten Formen dieser Verbindlichkeit entledigen zu können. Der Indifferentismus ist freilich mit sich eins und einig, weil die veralteten Formen der Religion ihn eben so wenig geniren, als die veraltete Religion überhaupt. — Für diese Einigkeit kämpft unser Autor, er fühlt ihre innere Seligkeit und steht mit schadenfrohem Blick auf diejenigen hin, die von einem inneren Zwiespalt zerrissen sind. Nun, wir beneiden ihn weder um seinen Frieden noch um seine Freude.

Unser Autor meint (142. 143.) das Reformbestreben sei „ebenso religions- als vernunftwidrig", Wie ist diese räthselhafte Benennung zu deuten? Religionswidrig der Orthodoxie, vernunftwidrig dem Indifferentismus gegenüber. Hat man, meint er, mit der Orthodoxie einmal gebrochen, so gebe es kein Heil als im Schooße des allein seligmachenden Indifferentismus, und alles, was zwischen beiden in der Mitte liegt, sei nach der einen Seite hin religions- nach der andern Seite hin vernunftwidrig. Nun, wir behaupten ihm gegenüber das Gegentheil; die Orthodoxie sei eben so vernunft- als der Indifferentismus religions- und vernunftwidrig zugleich, jene sei der Leichnam, dieser das Grab der Religion, und die Auferstehung der in der Orthodoxie erstorbenen und in dem Indifferentismus begrabenen Religion sei die Reform, wo man den Zwiespalt, den Tod, gefühlt, und in der Versöhnung derselben die Wiedergeburt feiert. —

Ehrlicher sind jedenfalls die Reformer als die Indifferentisten. Die Kämpfer, welche jene auf die Wahlstatt senden, streiten mit offnem Visir, zeigen ihre Farben, sagen: wir sind mit der Orthodoxie zerfallen und streben uns, und mit uns das Judenthum aus der Zerfallenheit zu retten. Der einzige Streiter, den der Indifferentismus ins Feld geschickt, streitet mit fremden Ideen, kämpft mit er-

borgten Waffen, nämlich denen der Orthodoxie, wirft den Reformern vor, sie hätten sich die wahre Ursache ihrer religiösen Zerrissenheit (so nennt nämlich der Verfasser den eingestandenen Zwiespalt) nicht klar gemacht und es sei ein Irrthum, wenn sie dieselbe „in der Trennung gefunden zu haben meinen, welche zwischen ihrer geistig fortgeschrittenen Entwickelung und der unverändert beibehaltenen Form ihrer väterlichen Religion nothwendig eingetreten sei." (S. 141). Welches ist aber die wahre Ursache? Diese verschweigt der Verfasser. Nun, da wir zwischen den Zeilen zu lesen verstehen, so wollen wir ihn ergänzen. Die wahre Ursache der religiösen Zerrissenheit, will unser kluge Autor sagen, besteht nicht darin, daß sie von der unveränderten **Form** der Religion **abgefallen**, sondern daß sie dem unveränderlichen **Wesen der Religion treu geblieben sind**, nicht in den Antipathien gegen die Religionsform, sondern in den Sympathien für die Religion! Die Ursache des Zwiespaltes ist eben der Zwiespalt, daß man von dem Einen losläßt und doch an dem Andern festhält. Der Zwiespalt, meint unser Autor, sei eben so religions- als vernunftwidrig, das Vernunftgemäße befinde sich nur bei dem Indifferentismus, der mit der Religionsform die Religion selbst als unnützes Geräth über Bord wirft. Das ist der kluge Rath unseres überaus verständigen Verfassers, für den wir ihm hiermit unsern öffentlichen Dank abstatten.

Unser Autor fühlt sich, „um nicht durch unangemessene Schonung der Personen den Zweck seiner Schrift zu vereiteln" nothgedrungen zu erklären, „daß das ganze Unternehmen der reformatorischen Genossenschaft auf völliger Unkunde des Judenthums, der jüdischen Geschichte und der Religion überhaupt beruhet." (S. 142). Auch wir fühlen, daß wir bei aller angemessenen Schonung der geachteten Person unseres Autors, die zu verletzen unserer Absicht fern liegt, die Gränzen billiger Nachsicht überschreiten müßten, wollten wir ihm unsere offene Erklärung verschweigen, daß dieses sein Urtheil ein vollgültiges Zeugniß seiner eigenen völligen Unkunde des Judenthums, der jüdischen Geschichte und der Religion überhaupt gebe. Will uns unser Autor dieses nicht auf unser Wort glauben, so verweisen wir ihn auf die Antwort der zweiten Rabbinerversammlung an die Berliner Reformgenossenschaft vom 25. Juli 1845, welche die Genossenschaft als aus dem **religiösen** Bedürfniß hervorgegangen anerkennt, mithin in ihr nichts, was dem Judenthume, dessen Geschichte und Religion zuwider ist, gefunden haben kann. Wir wollen uns in die Polemik unseres Autors gegen die religiösen Ansichten

des Hrn. Dr. Stern nicht mischen. Aber an dem Aufrufe arbeiteten außer diesem noch Rebenstein und Simion, Männer, die in Bezug auf Kenntniß des Judenthums, der jüdischen Geschichte und der Religion überhaupt mindestens unserem Autor das Gleichgewicht zu halten im Stande sind.

Unser Autor hat noch viele Sünden gegen uns persönlich in seiner Schrift begangen, die wir ihm längst verziehen haben und mit deren Beleuchtung wir den Raum dieser Blätter nicht füllen mögen. Er hat in einer Weise, die von der Redlichkeit, und in einer Absicht, die von der Reinheit mindestens eben so weit entfernt sind als das Sendschreiben der jüdischen Hausväter von dem Aufrufe der Berliner Genossenschaft, ganze Predigten, die wir in dem Jahre 1836—1840 zu Frankfurt a. O. hielten, abgeschrieben, um augenscheinlich zu beweisen, daß ein Rabbiner von solchen ausgesprochenen Religionsansichten, den sich die Genossenschaft zum Führer erwählt, diese in ganz andere Bahnen lenken und zur Orthodoxie zurückführen müsse. Er verbarg wie der Strauß die Augen im Sande und meinte, daß die Thatsachen, die er verschwieg, dem ganzen Publikum ein Geheimniß bleiben würden, nämlich unsere ganze wissenschaftlich reformatorische Entwickelung, die in vielen wissenschaftlichen Werken dem Publikum vorlagen und demselben um so weniger verborgen bleiben konnten, als sie viele Kämpfe hervorgerufen hatten. Was diese List unserm Autor genützt haben mag, wissen wir nicht. Die zunächst Betheiligten, die Genossenschaft und ich, haben keine Notiz von ihr genommen — und hat dies fein gesponnene Gewebe der Zwietracht das friedliche und einheitliche Zusammenwirken zwischen uns nicht zu zerstören vermocht.

VII.

Der positive Inhalt des Aufrufes und dessen Verhältniß zum alt-orthodoxen Judenthum.

Wir haben oben (K. 5.) bei dem Vergleich des Berliner Aufrufes mit den Frankfurter Erklärungen im Allgemeinen auf den wesentlichen und bedeutungsvollen Unterschied zwischen Beiden hingewiesen, daß diese, in puren Negationen sich bewegend, nirgend etwas Positives anerkennen und feststellen, jener dagegen sein Fundament in den festen Boden des Positiven legte und auch da, wo er negirte, eigentlich nur den positiven Kern von der welken Schale zu befreien strebte. Hier, wo es sich nicht mehr um Relationen, sondern um eine Würdigung des positiven Inhalts des Aufrufes, oder richtiger,

wo es sich nicht mehr um dessen Beziehung zu andern reformatorischen Bestrebungen, sondern zum alten orthodoxen Judenthum handelt, da sind allgemeine Andeutungen nicht genügend, sondern es müssen die positiven Elemente bestimmt und klar aufgedeckt und für die zu behauptende Ansicht, daß der Aufruf auch dem alten orthodoxen Judenthume gegenüber einen reichen positiven Inhalt in sich schließe, feste Beweise aufgestellt werden.

Dem orthodoxen Judenthume gegenüber kann die Reform natürlich sich nicht anders als negirend verhalten. Allein nicht daß negirt wird, sondern wie negirt wird, fällt hier ins Gewicht. Negationen sind an und für sich nicht nur kein Uebel, sondern häufig etwas sehr Gutes und Nothwendiges, wenn sie aus dem Organismus ein lebensunfähiges Glied entfernen und dadurch das gestörte Gleichgewicht in demselben wiederherstellen und die gehemmte naturgemäße Entwickelung desselben befördern. Dann ist die Negation, wie die Alten es richtig bezeichnen, ein „Niederreißen um aufzubauen",[1] ein besonnenes Verfahren der Alten und Weisen, deren „Niederreißen ein eigentliches Aufbauen ist".[2] Zulässiges oder nothwendiges Negiren ist ein solches, welches den Staub von dem gülденen Geschmeide der Wahrheit wegbläst, damit diese in ihrem vollen Glanze erscheine; den giftigen Mehlthau des Aberglaubens, der auf die aufkeimende Frucht des Glaubens niederfällt, gründlich wegfegt, damit diese ihrer Bestimmung entgegenreifen. Auch der Mosaismus verhielt sich zur Naturreligion des Heidenthums negirend, aber was er negirte, war eben nicht die Religion, sondern die Naturreligion, nicht das religiöse Gefühl der Demuth und der tiefen Unterordnung der Sterblichen gegen höhere göttliche Wesen, sondern die falsche Richtung dieses Gefühls auf eingebildete Götter, die keine Götter sind. Aber indem der Mosaismus die falschen Götter negirte, ponirte er den wahrhaftigen Gott, lenkte er das religiöse Gefühl der Menschen auf denselben hin und gebot die Anbetung desselben durch die gleichen Mittel, mit welchen die Heiden ihre falschen Götter verehrten, nämlich die Opfer. Hätte Mose mit dem heidnischen Opfer das Opfer überhaupt abgeschafft, so würde er die heidnische Religion negirt, ohne eine andere Religion ponirt, die den Göttern gewidmete Verehrung aufgehoben, ohne die dem wahren, einzigen Gott schuldige Anbetung eingesetzt zu haben. Allein

[1] סתירה על מנת לבנות
[2] סתירת זקנים בנין

das that der Mosaismus nicht, sondern, an das religiöse Gefühl der Menschen anknüpfend, suchte er die falsche Richtung desselben als etwas Schädliches und Verderbliches auszutilgen und ihm statt derselben eine heilsame zu geben, indem er gebot: „wer den Göttern opfert, sei verbannt, außer dem Jehovah allein" (2. M. 22, 19). Der Schwerpunkt dieses so bedeutungsvollen Satzes ruhet nicht in dem ersten negativen, sondern in dem letzten positiven Theil desselben. Freilich ist mit dieser veränderten Beziehung des opfernden Menschen von den falschen Göttern zum wahrhaftigen Gott auch die Opferidee oder das dem Opfer zu Grunde liegende religiöse Gefühl wesentlich verbessert worden. Denn während die, Sinnliches und Uebersinnliches noch nicht streng scheidenden Heiden ihren Göttern, um sich deren Gunst zu erwerben oder zu sichern, oder für empfangene Wohlthaten zu danken, Geschenke darbrachten, die zum Verzehren bestimmt waren, indem sie ihnen das Bedürfniß menschlicher Nahrung beilegten, war das mosaische Opfer, dem übersinnlichen, geistigen und sittlichheiligen Gott dargebracht, eine Feier des höchsten religiösen Aktes, nämlich der thatsächlichen Hingabe des menschlichen Willens an Gott. Allein diese so wesentliche Umgestaltung des ganzen religiösen Denkens und Fühlens der Menschen durch die von dem Mosaismus ihm gegebene ethische und geistige Richtung auf den wahren und heiligen Gott war nur dadurch möglich, daß derselbe das die Opferidee erzeugende religiöse Gefühl überhaupt und das Opfer als diejenige Aeußerung desselben, an welche die damalige Menschheit gebunden war, insbesondere, nicht negirte, sondern reinigte, läuterte, verbesserte und veredelte, vergeistigte und versittlichte, mit andern Worten, daß er das Heidenthum nicht als einen Irrthum ganz entwurzelte und abschaffte, sondern zum Judenthum **reformirte**. Der Mosaismus in seiner Wahrheit erfaßt, ist die glücklichste **Reform** des Heidenthums.

Und wie der Mosaismus zum Heidenthum, oder das mosaische Opfer zum heidnischen, so verhielt sich auch der Prophetismus zum gesetzlichen Mosaismus oder die Innerlichkeit der prophetischen Religion zum gesetzlichen Opfer und anderen Ceremonien nicht nur negirend, sondern reinigend, läuternd und verklärend, also ponirend. Die Propheten eiferten keinesweges gegen das Opfer schlechthin, sondern nur dann, wenn ihm die religiöse Gesinnung fehlt und auch nur insofern, als es die Gesinnungslosigkeit und somit den Aberglauben im Volke begünstigt. In solchem Sinne eifern sie aber auch gegen das Gebet, wenn es von dem falschen Wahn getragen ist,

daß es die guten und frommen Werke der Sittlichkeit zu ersetzen im Stande ist (Jes. 1, 15.). Wie sie nun in Rücksicht auf das Gebet nicht gegen die Andacht, sondern vielmehr gegen die Andachtslosigkeit kämpften, so eifern sie auch hinsichtlich des Opfers nicht gegen die ihm zu Grunde liegende, sondern gegen die ihm fehlende religiöse Gesinnung, von der sie sagen, daß sie Gott wohlgefälliger sei denn Opfer, in welchen jene vermißt wird. Und so oft die Israeliten über dem Symbol die Gesinnung des Herzens vergaßen und ihre Opfer in Werkheiligkeit, in ein opus operatum ausarteten, traten die Propheten eifernd und warnend auf, und wiesen mit allem Ernst auf die Ueberschätzung der Opfer hin, welche die fromme Gesinnung und die fromme That vor Gott um so weniger zu ersetzen vermögen, da sie nur als Aeußerung und Bewährung der inneren Religiösität einen Werth haben können. Die Propheten konnten die Opfer als Heiligungsmittel nicht abschaffen, da sie zu ihrer Zeit nicht blos neben, sondern über dem Gebete standen. Das Gebet ist Hingebung des denkenden Geistes an Gott, welcher auch die Bereitwilligkeit zum höchsten religiösen Akte, zur Hingabe des Willens an Gott, erklärt, das Opfer aber als die thatsächliche Hingabe, in welcher der Wille zum Zeichen, daß es ihm Ernst sei, einen Theil seines äußeren Eigenthums hingiebt,[1]) ist der höchste religiöse Akt, welcher als solcher in dem Religionsbewußtsein der Propheten noch tief wurzelte. „Das Opfer war nicht blos Symbol und Zeichen, sondern auch Bewährung der frommen Gesinnung. Indem der unmittelbare Besitz aufgegeben wird, vollzieht sich und bethätigt sich darin die Hingabe der Subjektivität; es wird gleichsam ein Stück des eigenen Ichs, freilich nur ein äußerlich angeeignetes, hingegeben."[2]) So lange die Menschenwelt des Alterthums, die Propheten inbegriffen, noch auf dieser Stufe der religiösen Symbolik oder der symbolischen Bewährung der frommen Gesinnung standen, konnten die Propheten an ein Abschaffen der Opfer nicht denken und in ihren Schilderungen des messianischen Zeitalters und der idealen Theokratie fehlt daher auch nicht der idealisch gezeichnete Glanz des Opferkultus [Jes. 14, 21. 56, 7.].[3])

1) S. Tholuck. A. T. im N. Testament S. 83. „So ist das Opfer Ergänzung, Vollendung des Gebets." — „Die Negation der Subjektivität in der Andacht erhält auch äußere Gestalt, um zu beweisen, daß es dem Subjekt Ernst ist." Hegel Religionsphil. I. S. 169.

2) Das. S. 85. — Auch bei den Rabbinern scheint die im Opfer sich vollziehende Entäußerung des Eigenthums als eines Theils der Persönlichkeit das Wesen des Opfers auszumachen, indem sie einmal Almosengeben über das Opfer setzen, und ein andermal ersterem eine Sühnekraft gleich dem letzten beilegen. S. Berachoth 5 b; 32 b.

3) Wiener R. Wch. s. v. Opfer.

Wenn daher das Prophetenthum weder das dem Opfer zu Grunde liegende religiöse Gefühl noch das Opfer selbst als Symbol und Bewährung desselben, sondern nur die Ueberschätzung und Verwechselung desselben mit der selbstständigen religiösen Gesinnung und sittlichen That angriff, und indem es aus der mosaisch-gesetzlichen Religion die Gefahr für die Gesinnung und den Anlaß zu Aberglauben und Werkheiligkeit entfernte, das Opfer selbst, als reines Liebes- und Herzenswerk, noch in der idealen Theokratie oder im Messiasreich als ideales Moment bestehen ließ, so kann man sein auf Läuterung und Verklärung der mosaischen Religion abzielendes Wirken nicht anders als eine höchst glückliche positive Reform des mosaisch-gesetzlichen Judenthums bezeichnen, die wesentlich auf den zwei festen Grundlagen basirt, daß nämlich der engere nur auf das jüdische Volk sich beziehende theokratische Bund mit Gott auf die ganze Menschenwelt zur idealen Theokratie erweitert und in derselben fromme Gesinnung und sittliche Lebensthätigkeit zu herrschenden Principien erhoben wurden.

Und diesem wahrhaften Muster und Vorbild einer im Wesen einer historischen Religion tiefbegründeten und deshalb allein religiös-sittlich berechtigten Reform strebt der Berliner Aufruf nach. Er negirt nicht, um zu negiren, sondern um zu poniren; er reißt nicht nieder, um zu zerstören, sondern um aufzubauen; er kämpft nicht gegen das religiöse Gefühl, sondern für dasselbe und mit demselben gegen die Verdunkelung und Schwächung desselben durch Formen, aus welchen das Leben, die religiöse Befriedigung entwichen ist. Er kämpft nicht gegen religiöse Formen überhaupt, und auch nicht gegen die religiösen Formen des Judenthums von Hause aus als Wahn und Irrthum, sondern lediglich gegen die veralteten Formen, die einst jung, frisch und lebenskräftig waren, das religiöse Gefühl zu beleben, zu erhöhen und fördern, die aber, weil sie diese Kraft nicht mehr besitzen, keinen Halt mehr in uns haben. Die gegenwärtige Reform des Judenthums, die der Aufruf verkündet, greift zur prophetischen Religion zurück, nimmt den ganzen positiven Inhalt derselben in sich auf, und geht nur darin über sie hinaus, daß sie das Opfer, weil es nach unserer geistigen Stellung und Bildung weder ein Symbol und Zeichen, noch eine thatsächliche Bewährung des religiösen Gefühls ist, abschafft, welches in der prophetischen Anschauung noch seine Geltung behauptete. Wenn wir auch zugeben, daß der Prophet mit seinem Ausrufe: „Liebe verlange ich, und nicht Opfer!" (Hos. 6, 6.) gemeint hat, Liebe verlange ich mit

Opfer, aber nicht Opfer ohne Liebe, so fühlt sich die gegenwärtige Reform nothgedrungen, diesen Satz nur dahin abzuändern, daß er lautet: Liebe verlange ich und deren thatsächliche Bewährung, aber nicht durch Schlacht- und Brandopfer, sondern durch solche Formen, die einen geistigen Halt in uns haben. Der Wechsel der Formen aber ist mit nichten eine Negation, sondern eine Position. Wenn mit der inneren Religion und Religiösität auch die Nothwendigkeit ihrer äußeren thatsächlichen Bewährung durch Formen, die das religiöse Gefühl ausdrücken und befriedigen, zugegeben und anerkannt und mit dieser zugleich die Ersetzung der veralteten Form durch eine neue lebensfähige angestrebt wird, oder, mit anderen Worten, wenn man, wie der Aufruf sich ausdrückt, nach einer großen Vereinigung strebt, „die das Judenthum in derjenigen Form erneuern, und festsetzen, in welcher es in uns und unseren Kindern fortzuleben fähig und würdig ist," dann ist wahrhaft positive Religion vorhanden, die der verstockteste Gegner nicht verläugnen kann.

Daß aber das in der prophetischen Anschauung noch fortbestehende Opfer endlich dennoch von der Geschichte überwunden worden ist, ist eine Thatsache, welche nicht die gegenwärtige Reform herbeigeführt, sondern eine solche, welche das geschichtliche Leben des jüdischen Volkes selbst vollbracht hat und von welcher jene nur Akt nimmt und sie constatirt als eine unerschütterliche Eckfäule, die den reformatorischen Neubau trägt. Wenngleich im nacherilischen Judenthum die Essäer weiter gegangen sein sollten als die Propheten, indem sie vom äußerlichen Kultus nur die Lustrationen beibehielten, Opfer aber nicht darbrachten,[1] so steht es doch fest, daß zur Zeit der Entstehung des Christenthums im religiösen Bewußtsein seines Stifters die religiöse Geltung des ganzen mosaischen Gesetzes überhaupt und des Opfers insbesondere noch unangefochtene Thatsache war, und daß dieser sich selbst an dasselbe gebunden fühlte und das Bindende desselben lehrte.[2] Selbst in der Bergrede, in welcher er ganz im Sinne und häufig mit den Worten der Propheten die innerliche und geistige Religiösität so hoch über die Ceremonien setzte, findet sich die Voraussetzung von dem Fortbestande der Opfer deutlich genug angegeben. „Darum" — heißt es Matthäi 5, 33. 34. — „wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe; so laß allda vor dem Altar

1) S. Wiener, Realw. 3. Aufl. s. V. Opfer und die Citate aus Jos. Antt. 18, 1. 5.

2) Die ausführlichen unwiderleglichen Beweise hierfür sind zusammengestellt in Strauß' „Leben Jesu" 1. Th. §. 66. 67.

deine Gabe und gehe zuvor und versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komme und opfere deine Gabe." Wenn man aber in der späteren Weiterentwickelung des Christenthums das Opfer gänzlich fallen ließ und den Wegfall desselben mit dem Opfertod Jesu rechtfertigte, während es in der jüdischen Gedankenwelt noch fortbestand, so findet der unbefangene historische Blick die natürliche Erklärung dieser Erscheinung darin, daß die junge christliche Gemeinde, aus dem Mutterboden der jüdischen Religionsgemeinschaft herausgerissen, in Ermangelung der einzig legitimen Opferstätte, des Tempels, und bei der faktischen Unmöglichkeit des Opferns, auf einen der religiösen Verbindlichkeit genügenden Ersatz desselben bedacht sein mußte, so wie später nach dem Untergang des Tempels auch in der rabbinischen Gedankensphäre allerlei Ersatzmittel des thatsächlich unmöglich gewordenen Opfers ersonnen werden mußten. Auch fehlt es hier nicht an Männern (R. Jochanan ben Sakai), die selbst über die Propheten hinausragend, zu der Idee sich erhoben, daß die Innerlichkeit und geistige Religiösität das Opfer in dem Sinne ersetzen, daß sie es als Heiligungsmittel ganz entbehrlich machen. Es ist gewiß, daß auch ohne die gewaltsame Dazwischenkunft der Römer, die das Judenthum mit dem Schwert reformirten, indem sie die Bekenner desselben vom Tempel in die Synagoge trieben und vom Opferdienst zum Gebetkultus hindrängten, das Opfer immer mehr in Verfall gerathen und vollends dem Untergang preisgegeben worden wäre. Allein es hätte vielleicht noch Jahrhunderte ein Scheinleben gefristet, ehe es von der Macht der geistigen Anschauung überwältigt worden wäre, und wir müssen eben in der Geschichte das Walten des göttlichen Geistes erkennen, welcher durch die gewaltsame Zerstörung der äußerlichen Religion die Erstarkung der innerlichen so wesentlich förderte. Jedenfalls aber ist die geistige Entwickelung des Judenthums erstens eine viel natürlichere und freiere, und dann eine viel gründlichere als die des Christenthums, welches in dem Opfer Jesu zwar einen ausreichenden Ersatz für das mosaische Opfer gefunden, aber um so fester an der mosaischen Opferidee festhalten muß, während das Judenthum mit dem Opfer auch die Opferidee, nämlich den Gedanken, daß das religiöse Gefühl nicht nur an seine thatsächliche Bewährung, sondern an ein bestimmtes Zeichen und Symbol als Bewährung für ewige Zeiten gebunden sei, überwunden hat und zur wahrhaft innerlichen und geistigen Religiösität fortgeschritten ist.

Das talmudisch-orthodoxe Judenthum hält aber der faktischen

Unmöglichkeit des Opfers zum Trotz unnachsichtlich an der mosaischen Opferidee fest, sieht in dem Gebete und andern Dingen einen Ersatz, aber keinen genügenden Ersatz für das Opfer. Das Gebet gilt ihm als ein hoher religiöser Akt, als die Hingebung des denkenden Geistes an Gott, welcher auch die Bereitwilligkeit zum höchsten religiösen Akt, zur Hingabe des Willens an Gott, erklärt; allein es vermißt gar schmerzlich den höchsten religiösen Akt selbst, nämlich die thatsächliche Hingabe des Willens an Gott, welche das Opfer und nur das Opfer ausdrückt. In der talmudisch-orthodoxen Gedanken- und Gefühlswelt hat das mosaische Opfer, trotzdem, daß der Tempel verbrannt, der Altar verwüstet, die Priester ihren Stammbaum selber nicht mehr nachweisen können, seine ideale Geltung als Ergänzung und Vollendung des Gebetes nicht eingebüßt, und die von ihr geschaffene Liturgie bedient sich des Gebetes, um die Wiederherstellung des alten Opferdienstes von Gott zu erflehen. Dieser talmudisch-orthodoxen Grundanschauung tritt die Reform auf das Entschiedenste entgegen, indem sie erklärt, nicht mehr für die Wiederherstellung eines Reiches und Zustandes beten zu können, welchen die Geschichte, oder richtiger welchen die geistige Entwickelung zu der Stufe der Bildung, auf welcher ein so großer Theil der gegenwärtigen Menschheit sich befindet, und in welche die Bekenner des Judenthums eingetreten sind, für immer überwunden hat. Das Opfer war einst, ist aber nicht mehr Ergänzung und Vollendung des Gebetes, sondern eine Form, vor welcher, wenn sie in den gegenwärtigen Kultus wieder eingeführt würde, die gebildete Menschheit mit Entsetzen zurückschaudern möchte. Das aber, was nach unserm innersten Denken und Empfinden so roh und das ästhetische Gefühl so tief verletzend ist, kann doch unmöglich Symbol und Zeichen oder gar thatsächliche Bewährung unseres religiösen Gefühls sein! Das mosaische Opfer war aber Mittelpunkt nicht nur des ganzen mosaischen Kultus, sondern auch des Ceremonialgesetzes, und mit jenem steht und fällt dieses. Ist diejenige Form, welche mit die höchste, heiligste und wichtigste war, dem Wechsel unterworfen und kann sie durch eine andere ersetzt werden, so enthält sie zugleich den Beweis für den Wechsel der Formen überhaupt.

„Durchdrungen von dem heiligen Inhalte unserer Religion“ — sagt der Aufruf — „können wir sie in der angeerbten Form nicht erhalten, geschweige denn vererben auf unsere Nachkommen“. Der Inhalt der Religion wird in diesem Satz eben so entschieden anerkannt, als gegen die Form angekämpft wird. Meint man, daß

die Reform sich dadurch dem alten talmudisch orthodoxen Judenthum gegenüber negirend verhalte, so ist das ein zwiefacher Irrthum. Erstens ist, wie schon oben angedeutet, ein Wechsel der Formen keine Negation, sondern eine Position, gleichwie der Mosaismus dem Heidenthum, der Prophetismus dem Gesetze und das Christenthum dem Judenthum gegenüber im wahren Sinne des Wortes positive Religionen sind. Zweitens hatte im talmudisch-traditionellen Judenthum, das vor der Entstehung des Christenthums schon zu einer gewissen Höhe ausgebildet war, das Opfer seine ungeschwächte Kraft und lebendige Wurzeln im Geiste des jüdischen Volkes, und die Liturgie, deren Anfänge aus jener Zeit entstammen, konnte damals nur die Opfer begleiten, und später als das Opfer einging, nur als Ersatzmittel für dasselbe gelten. Diese geschichtliche Berechtigung der Opfer so wie auch der die Sehnsucht nach denselben aussprechenden Gebete für ihre Zeit anzufechten, kömmt der Reform nicht in den Sinn, vielmehr spricht unser Aufruf es aus: „das talmudische Judenthum mit seiner festen Basis hat keine Basis mehr in uns". Allein zwischen der Entstehung des talmudischen Judenthums und der Gegenwart liegen zwei Jahrtausende der Entwickelung des menschlichen Geistes in der Mitte, während derselben das Opfer als religiöse Form der Gottesverehrung aus dem Gemüthe der Menschen gänzlich entwurzelt worden ist, und die alten jüdischen Gebete, welche unverändert die Sehnsucht nach Wiederherstellung des Opferrituals aussprechen, für uns zur Unwahrheit geworden sind. Das Ankämpfen der Reform gegen das talmudische Judenthum hinsichtlich des Opfers und des mehr oder minder mit diesem im Zusammenhange stehenden Zeremonialgesetzes geschieht nicht vom Standpunkte seiner Zeit, sondern vom Standpunkte der Gegenwart aus. „Unsere Religion" — sagt der Aufruf — „hielt unveränderlich fest an den Formen und Vorschriften, in denen sie uns seit Jahrhunderten vererbt worden ist; unsere Ueberzeugungen und unsere Empfindungen aber, unsere innere Religion, der Glaube unseres Herzens, ist nicht mehr im Einklange mit dieser Gestaltung". Die Reform ist daher nicht in Conflikt mit dem talmudisch-orthodoxen Judenthum überhaupt, sondern mit derjenigen Ansicht vom talmudischen Judenthum, nach welcher der Talmud ein ewiges bindendes Gesetz für alle Zeiten aufstellen wollte und deshalb seine von einer zweitausendjährigen Entwickelungsgeschichte überwundenen und in uns völlig erstorbenen Satzungen noch heute religiöse Geltung und Verbindlichkeit für uns haben. Lediglich dadurch wird eine wahre Zwing-

herrschaft des Buchstabens aufgerichtet, welche den Geist knechtet und das religiöse Leben ertödtet, während der Talmud, als er das religiöse Leben seiner Zeit ordnete und feststellte, erweislich keineswegs das Religionsbewußtsein der jüdischen Nation für alle Zeiten binden, sondern lediglich der freie Ausdruck desselben für seine Zeit sein wollte. Die Rücksicht, daß ein späteres Zeitalter das gegenwärtige an Weisheit und Einsicht intensiv und extensiv übertreffen, גדול ממנו בחכמה ובמנין, die gegenwärtig in der Minorität gebliebene Ansicht als die wahre und richtige anerkennen, und deshalb die von den Weisen geschaffenen Ordnungen und Einrichtungen des religiösen Lebens wieder aufheben könnte, diese Rücksicht, sage ich, haben sie mit großer Weisheit und Vorsicht nicht aus dem Auge gelassen und deshalb bei Majoritäts-Beschlüssen die Namen der Minderheit ausdrücklich genannt מזכירין דברי היחיד בין המרובין (Edujoth 1, 5.).[1] Gegen diese vom talmudischen Judenthum nicht beabsichtigte und nur in der Feigheit der gegenwärtigen Talmudgläubigen begründetete Zwingherrschaft des Buchstabens erhebt der Aufruf seinen Widerspruch: „Wir können nicht mehr unsere göttliche Freiheit der Zwingherrschaft des todten Buchstabens opfern." Diejenigen sog. Anhänger des talmudisch-orthodoxen Judenthums, in deren religiösem Bewußtsein das Opfer sammt dem mit ihm verbundenen Ritual gleichfalls erstorben ist, und die dennoch an ihrer Berechtigung zweifeln, gegen die vermeintliche Autorität des Talmuds die auf das Opfer sich beziehenden Gebete aus der Liturgie zu entfernen, die also trotzdem, daß sie die Opfergebete nicht mit wahrhaftem Munde und Herzen zu Gott beten können, sie dennoch als äußerlichen Lippendienst verrichten, das sind die wahrhaft Negirenden, nicht aber die Reform, welche das Todte und Erstorbene durch ein Lebendiges zu ersetzen sucht. Ja, die Reform weiß sich sogar auch mit dem talmudisch-orthodoxen Judenthum, wenn auch nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste nach, im vollen Einklange, indem sie überzeugt ist, daß wenn die Schöpfer der jüdischen Liturgie heute lebten, sie dieselbe auf dem festen Grunde der gegenwärtigen Religionsanschauung aufgebauet haben würden, während die starren Talmudgläubigen sowohl mit dem Geiste als mit dem Buchstaben des Talmuds in Widerspruch sind. Dem Buchstaben widerstrebt ihr gegenwärtiges Religionsbewußtsein, das sie in

1) Unsere Auffassung des eigentlichen Sinnes der Mischna weicht von der Geigers (Wissensch. Zeitsch. f. jüd. Th. Bd. 2. S. 482.) wesentlich ab, findet aber in den von ihm citirten Stellen aus der Tosefta und Gemara, daß von nicht gleichzeitigen Religionsbehörden die Rede sei, einen starken Stützpunkt.

sich nicht niederzukämpfen vermögen, und dem Geiste ihr ganz äußerlicher Autoritätsglaube, dessen sie nicht Herr werden können. Daher ihr principloses Wanken und Schwanken zwischen dem in ihnen erstorbenen Alterthum und der noch nicht geborenen Neuzeit. Sie sind, um sie mit der talmudischen Terminologie zu bezeichnen, חציו עבד וחציו בן חורין „halb Knecht, halb Freigelassener,“ nämlich יצאו מכלל עבדות ולכלל חרות לא באו „nach einer Seite hin aus der Knechtschaft entlassen, nach der andern Seite hin zur Freiheit und Selbstständigkeit noch nicht durchgedrungen.“ Eine auf solchen schwankenden Grundlagen basirte Religiosität trägt alle Merkmale der *Negation* an sich, während die ihres religiösen Princips sich klar bewußte Reform, die sich mit der Entwickelungsgeschichte der Religion sowie mit dem Verhältniß derselben zu jeder Zeit und auch zur Gegenwart in vollkommener Harmonie weiß, auf dem festen Grunde der Positivität ruhet.

Was aber die Positivität der Reform über allen Zweifel erhebt, sind die Worte des Aufrufes: „*Wir wollen: Glaube; wir wollen: Judenthum; wir wollen: positive Religion!*“ Was als erläuternder Commentar diesen schönen Bekenntnissen beigefügt worden ist, trägt den Character der Positivität an sich: „Wir halten fest an Allem, was zu einer wahrhaften, im Geiste unserer Religion wurzelnden Gottesverehrung gehört. Wir halten fest an der Ueberzeugung, daß die Gotteslehre des Judenthums die ewig wahre sei, und an der Verheißung, daß diese Gotteserkenntniß dereinst zum Eigenthum der gesammten Menschheit werden wird.“ Alles, was zum Bekenntniß des positiven Judenthums gehört, die tiefe Ehrfurcht vor der heiligen Schrift und dem in ihr sich offenbarenden Geiste Gottes, von welchem einst der Geist unserer Väter erleuchtet wurde, das Festhalten an der eigenthümlichen Gottesverehrung des Judenthums und die Ueberzeugung, daß seine Gotteslehre die ewig wahre und nach ihrer messianischen Bestimmung zur Erleuchtung der ganzen Menschenwelt berufen sei, ist in diesem höchst glücklich formulirten Bekenntniß enthalten. Die in dem unmittelbar folgenden Passus enthaltenen negativen Sätze: „aber wir wollen die heilige Schrift auffassen nach ihrem Geiste; wir können nicht mehr rc.“ sind keinesweges geeignet, die vorausgegangenen positiven Bekenntnisse zu neutralisiren, sondern sind vielmehr die *Schatten*, durch welche das *Licht* in jenen *heller* leuchtet; sie sind die durch den reformatorischen Läuterungsprozeß ausgeschiedenen Schlacken, durch deren Entfernung das gewonnene reine Gold der positiven Religion in

seinem vollen Glanze erscheint. Diejenigen Gleichgültigen, welche der Bewegung fern blieben und der auf Grund des Aufrufes sich bildenden religiösen Gemeinschaft nicht beitraten, fanden nicht in diesen negativen, sondern in jenen positiven Sätzen des Aufrufs das Hinderniß ihres Anschlusses. In allen verneinenden Punkten desselben stimmten und stimmen gar viele Indifferentisten mit der jungen Reformgemeinde überein. Wie diese wollen auch jene ihre göttliche Freiheit nicht der Herrschaft des Buchstabens, aber auch nicht mit dieser ihre ungöttliche Freiheit der Herrschaft des Geistes opfern. Wie diese können auch jene keine Gebote beobachten, die keinen geistigen Halt in ihnen haben, aber auch nicht mit dieser solche Gebote beobachten, deren religiöse Verbindlichkeiten sie anerkennen müssen. Wie diese können auch jene keinen Codex anerkennen, der das Wesen und die Aufgabe des Judenthums bestehen läßt in unnachsichtlichem Festhalten an Formen, die einer längst entschwundenen Zeit ihren Ursprung verdanken; aber sie vermögen auch nicht mit dieser sich für Bestrebungen zu begeistern, welche das Wesen und die Aufgabe des Judenthums in Einklang zu bringen suchen mit solchen Formen, die ihre Wurzeln in der religiösen Bildung der Neuzeit haben. Wie diese können endlich auch jene um kein irdisches Messiasreich beten, welches uns aus unserem Vaterlande wie aus einer Fremde wegführe, aber sie können auch mit dieser um kein ideales Messiasreich bitten, in welchem die ewig wahre Gottes- und Sittenlehre des Judenthums die ganze Menschenwelt zu einem Brudervolk vereinigen wird. Mit einem Worte, sie consentiren in allen negativen und dissentiren in allen positiven Elementen der Religion und mögen daher an keiner Gemeinschaft sich betheiligen, die nicht wie die alte Gemeinde mit einem äußerlichen und negativen Beharrungssystem sich begnügt, sondern einen innerlichen und lebendigen Anschluß im Geiste und eine hieraus resultirende positive Förderung ihrer Zwecke von ihnen in Anspruch nimmt. Diese Indifferentisten stehen daher noch tief unter dem Niveau der Frankfurter Reformfreunde, die mindestens Ehren halber eine ihrem negativen Bekenntniß angemessene Stellung dem Staate und der öffentlichen Meinung gegenüber einzunehmen wünschten, während diese von größeren Antipathien gegen die Reformbestrebungen als gegen das orthodoxe Judenthum erfüllt sind. Gegen die Anforderung dieses deckt sie der Schein, es sei unvermögend, ihr religiöses Bedürfniß zu befriedigen; jenen gegenüber sehen sie

sich zu dem offenen Bekenntniß gezwungen: wir haben kein religiöses Bedürfniß.

Und so ist denn die Reinigung und Läuterung des Judenthums von Wahn und Irrthum, von Mißbrauch und Mißgestaltung vergangener Jahrhunderte (die freilich nur als in die Gegenwart herein ragend und vom Standpunkte dieser, nicht aber von dem ihrer Zeit aus also genannt werden können) nur die eine negative Seite, die sorgsame Weihe aber, die Pflege und Wartung des gereinigten und geläuterten Judenthums in uns und unseren Kindern die andere positive Seite der Reform! Diejenigen unter den Indifferentisten, welche ihr beitraten und durch ihr Feuer wieder erwärmt wurden, wie diejenigen, welche sich ihr nicht anschlossen und in ihrem Kaltsinn beharren, geben beide, freilich jede in ihrer Weise, Zeugniß davon, daß die reformatorischen Bestrebungen der Gegenwart in dem positiven Boden der Religion wurzeln. Und was wäre aus diesen Bestrebungen geworden, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre! Was die Menschen zu begeistern und die schlummernde Thatkraft in ihnen wachzurufen vermag, ist niemals die negative, sondern immer die positive Seite der Religion. Alle Reformatoren, die in der Geschichte auftraten und durch ihre tief eingreifende Umgestaltung des religiösen Lebens großartig gewirkt, haben dies nicht vermocht durch ihre Erkenntniß des Irrthums, die sie mit so vielen ihrer Zeitgenossen zugleich theilten, sondern durch ihre Begeisterung für die vom Irrthum befreiete Wahrheit, mit der sie hoch über allen ihren Zeitgenossen standen; nicht durch ihren Kampf gegen den unheiligen Mißbrauch, sondern durch ihren Sieg, den sie für den heiligen Gebrauch errangen! Schon dadurch, daß die Unterzeichner des Aufrufes eine, wo nicht neue, doch eine erneute religiöse Lebensgemeinschaft unter sich gründen wollten, gaben sie Zeugniß von dem hohen religiösen Ernst und dem positiven Charakter ihres Strebens. In der Gemeinde, in der gemeinsamen Pflege der heiligen Gedanken und Gefühle des Judenthums liegt der Schwerpunkt wie die Tragkraft des Glaubens. Die Gemeinde ist die Verkörperung, der lebendige Organismus der Religion, durch den sie wirkt und Wirkung empfängt. Die Gemeinde ist das stärkste und lebenskräftigste Ceremonialgesetz für die Menschen der Gegenwart, deren wahrer Hebel die Association ist. Man sagt allgemein, das Ceremonialgesetz habe das jüdische Volk, nämlich die innere Lebensgemeinschaft des jüdischen Volkes, erhalten, oder wenn die erhaltende Kraft nicht ausschließlich in ihm ruhete, wenigstens wesent-

lich dazu beigetragen, die Lebensgemeinschaft des jüdischen Volkes in der langen Reihe von Jahrhunderten zu erhalten. Man kann zugeben, daß, so lange das Ceremonialgesetz der wahrhaftige Ausdruck des innern Glaubenslebens des jüdischen Volkes und insofern auch dieses Leben an jenen Ausdruck gebunden war, der Satz vollkommen richtig sei: die innere Lebensgemeinschaft des jüdischen Volkes habe seine Erhaltung dem Ceremonialgesetz zu verdanken. Folgt aber auch hieraus, daß das innere Glaubensleben des jüdischen Volkes **ewig** an das Ceremonialgesetz festgebunden sei, nämlich auch dann noch, nachdem dieses Gesetz aufgehört hat, ein wahrer Ausdruck jenes Lebens zu sein? Schon hieraus ist klar, daß jener Ausspruch, namentlich in Rücksicht auf das, was er beweisen soll, nämlich den nothwendigen Fortbestand des Ceremonialgesetzes zur Erhaltung des jüdischen Volkes, zu den am wenigsten bewiesenen gehört. Die das jüdische Volk (nämlich dessen innere Lebensgemeinschaft) erhaltende Kraft ist offenbar nichts Anderes als der Glaube, und der Glaube ist auch der Vater und die Seele des Ceremonialgesetzes. Soll daher jener Ausspruch eine Wahrheit enthalten, so muß er lauten: die erhaltende Kraft des Glaubens, oder richtiger, die den Glauben erhaltende Kraft ist geknüpft an dessen Erscheinung im Ceremonialgesetz und muß, von dieser seiner Erscheinungsform getrennt und losgebunden, selbst untergehen und natürlich den Untergang des von ihm getragenen jüdischen Volkes nach sich ziehen. Allein abgesehen davon, daß das vom Glauben erzeugte und von ihm abhängige Ceremonialgesetz doch unmöglich die Existenz des mit schöpferischer Kraft erfüllten Glaubens bedingen kann, zeigt ja die Geschichte augenscheinlich, daß weder mit dem Wechsel des Ceremonialgesetzes in alter, noch mit der Lockerung desselben in neuerer Zeit weder der Glaube in irgend einem edlen Theil seines Organismus wesentlich berührt, noch das jüdische Volk in seiner Existenz bedroht worden ist. Um für den mehrgedachten Ausspruch einen Theil der Wahrheit zu retten, muß er in nachfolgender Weise umgestaltet werden, nämlich: So lange mit dem Glauben überhaupt im Geiste des jüdischen Volkes auch der Glaube wurzelte, daß das Ceremonialgesetz ein wesentlicher Bestandtheil oder gar die nothwendige Erscheinungsform des jüdischen Glaubens sei, theilte dieses Gesetz mit dem Glauben die erhaltende Kraft des jüdischen Volkes. Von dem Augenblick an aber, als das jüdische Volk inne ward, daß der Glaube an das Ceremonialgesetz nicht gebunden, daß dieser an sich ewig, jenes aber nur eine vergängliche Erscheinungsform dessel-

ben sei, hat das Ceremonialgesetz aufgehört irgend eine erhaltende Kraft auf das jüdische Volk auszuüben.

Was aber zu den bleibenden und unvergänglichen Erscheinungsformen des Glaubens gehört, ist die Gemeinde, das Zusammenwirken von heiligen Kräften und Gesinnungen, den Glauben unter sich zur Erscheinung zu bringen, und die in der gemeinschaftlichen Gottesverehrung, sowie in der gemeinsamen Pflege des religiösen Jugendunterrichts ihre Offenbarungsstätte finden. Die Gemeinde ist, nachdem so vieles Äußerliches geschwunden, die letzte Burg der Einheit unter den jüdischen Bekennern, sowie der Glaube der innerste Mittelpunkt ist, in welchem sämmtliche jüdische Gemeinden ihre höchste Einheit und Einigkeit finden. Je mehr jede einzelne Gemeinde den Glauben zum Mittelpunkt ihres Lebens macht, je stärker ist das Band der Einheit, welches der Glaube um alle seine Bekenner schließt. Der Glaube aber als ein in der Luft schwebender Geist ohne Halt- und Stützpunkt im Leben, müßte nach wenigen Menschenaltern unter uns immer mehr hinschwinden und vollends ganz aussterben, blieben die gebildeten unter seinen Anhängern noch länger zerstreut und zersplittert, ein jeder von ihnen auf sich selbst und sein Inneres hingewiesen, ein jeder auf seine eigene Kraft gestellt, ohne Sammel- und Anziehungspunkte wie einzelne Atome im Weltraume versprengt und verschwindend. Dadurch, daß die Unterzeichner des Aufrufes ihre ernste Absicht kundgaben, eine religiöse Gemeinschaft unter sich zu gründen, für den Glauben eine Glaubensgemeinde zu stiften, haben sie die positiv schaffende und gestaltende Kraft ihrer Bestrebungen beurkundet. Die Gemeinde, nicht minder stark und fest wie einst das Ceremonialgesetz war und gleich diesem vom Glauben gezeugt und von ihm abhängig, übertrifft dasselbe noch darin, daß die in ihr ruhende Lebenskraft, die Darstellungsform des Glaubens zu sein, für ewige Zeiten ihr eingesenkt worden ist. Das Ceremonialgesetz kann größtentheils ohne Gemeinde nicht existiren; die Existenz dieser ist an jenes nicht gebunden.

Noch mehr aber als die bestimmten positiven Bekenntnisse und Ueberzeugungen, die in dem Aufrufe sich niedergelegt finden, ist es der religiöse Drang, welcher die Brust seiner Unterzeichner durchzieht, der für die Religiosität ihrer Bestrebungen hohe Bürgschaft leistet. Dieser religiöse Drang spricht sich namentlich, gleich im Anfange des Aufrufes mit den Worten aus: „Seitdem wir in Bildung und Sitte ganz in das Leben der Gegenwart eingetreten, hat die religiöse Befriedigung mehr und mehr aufgehört, welcher der Trost und das

Glück unserer Voreltern gewesen ist". Diesen Anfang nebst dem Schluß, welcher von einer Synode die Erneuerung und Feststellung des Judenthums in einer lebensfähigen und lebenswürdigen Form erweckte, halten wir für die wesentlichen Kernpunkte des ganzen Aufrufes. Jener spricht aus, **was** erstrebt wird, nämlich die religiöse Befriedigung, und dieser **wie** es erstrebt werden soll, nämlich durch die neue Form. Es ist hier ein positives religiöses Bedürfniß vorhanden, dessen Befriedigung an der lebensunfähigen Form scheitert, daher der Drang nach Erneuerung der Form, damit das Judenthum wieder fähig werde, die religiöse Befriedigung aus seinem Heilsborn den nach ihr Lechzenden zu spenden. Wir legen auf diese Manifestation eines so tiefinnigen religiösen Bedürfnisses ein' um so größeres Gewicht, als aus dessen Wurzeln unter der Sonne einer spätern Entwickelung der jungen Gemeinschaft der Lebensbaum eines öffentlichen Gemeindegottesdienstes hervorgesprossen ist. In dem Gottesdienste aber ist der Aufruf zur Wahrheit geworden, nämlich als positive und concrete Lebensgestaltung im Gebiete der Religion zur Erscheinung gekommen. Der Gottesdienst ist die Verkörperung alles dessen, was die Unterzeichner des Aufrufes ernstlich wollen, fest glauben, von dem sie überzeugt sind und woran sie festhalten. Der Gottesdienst als ein jüdischer ist die Manifestation des jüdischen Glaubens und Bekennens, des treuen Festhaltens an der in unserer Religion wurzelnden Gottesverehrung sowie an der ewig wahren Gotteslehre des Judenthums Seitens der ihn begehenden Gemeinde. Für Negationen als solche hat der Gottesdienst keinen Raum. Der negirte Irrthum hat hier nur die Bedeutung, daß er ein weggeblasener Staub den Glanz der Wahrheit nicht mehr verdeckt. Die Negation kann im Gottesdienste nicht an sich zur Erscheinung kommen, sondern nur in dem Zuwachs an Kraft, den die Wahrheit durch das Nichtvorhandensein des Irrthums empfängt, indem, gleichwie das ausgegätete Unkraut die Pflanzen in ihrem gedeihelichen Wachsthume, so auch der entfernte Irrthum die Wahrheit nicht mehr hindert, zur vollen, gedeihlichen Wirksamkeit zu gelangen.

Und so hat denn die Reform auch dem alten orthodoxen Judenthum gegenüber einen bestimmten positiven Gehalt und Inhalt. Wesen und Basis der Reform ist nicht dasjenige, worin es sich vom alten orthodoxen Judenthume unterscheidet, sondern vielmehr das, worin es sich von ihm nicht unterscheidet, sondern mit ihm vollkommen übereinstimmt, nämlich der religiöse Glaube, das religiöse Gefühl, das religiöse Bedürfniß, das nach Befriedigung durstet, und

überhaupt die ganze religiöse Kraftfülle und Innigkeit des alten orthodoxen Judenthums. Freilich insofern der Aufruf lediglich das Wollen und Anstreben einer That ausdrückt, so kann diese That nicht anders als die Erneuerung und Feststellung des Judenthums in einer lebensfähigen Form bezeichnet werden. Was aber durch diese That erzielt werden soll, ist nichts anders, als das Judenthum, nämlich das reformirte und in uns lebensfähig gewordene Judenthum.

Man wird sich über diesen Standpunkt der Reform zum alten orthodoxen Judenthum besser und leichter orientiren, wenn man auf die Analogie hinblickt, die das Verhältniß des Christenthums zum alten Judenthum darbietet. Das Christenthum rühmt sich die Macht des Heidenthums gebrochen, die Irrthümer seiner Götterlehren überwunden zu haben, indem es die Schranken der jüdischen Nationalität, welche dem Eintritt der Heiden in den Glaubensbund des Judenthums als unübersteigliches Hinderniß im Wege stand, kühn durchbrach und aufhob. Das ist eine historische Thatsache, die nicht zu läugnen. Ob sie vom ursprünglichen oder erst vom paulinischen Christenthum ausging, gleichviel, sie ist vollbracht worden, und das Christenthum hat sich dadurch von seinem Mutterschooße für immer getrennt, indem es die an die jüdische Nationalität gebundene Verheißung des Judenthums mittelst des christlichen Glaubens auf alle Völker übertrug. Allein die Aufhebung der jüdischen Nationalität ist an sich immer nur etwas Negatives, das mit nichten im Stande gewesen wäre, dem Christenthum, nämlich der specifisch christlichen Glaubenslehre, Eingang und Zutritt zu den heidnischen Völkern zu verschaffen, wenn nicht die positive, geistige und sittliche Gotteskraft des Judenthums stark und mächtig gewesen wäre, die Widerstandskräfte des Heidenthums zu bezwingen und dem von dieser gesättigten und durchtränkten Christenthum die Bahn zu den Herzen der Völker zu brechen. Wir wollen damit keineswegs das Verdienst des Christenthums schmälern und bemerken sogar, daß der orthodoxe Maimonides [1]) freisinnig genug ist, seine Freude über die, wie er sich ausdrückt — von Gott zur Förderung der Geschicke des Judenthums zugelassene geschichtliche That zu äußern. Allein die Thatsache müssen wir feststellen, daß es nicht sowohl das Negative, nämlich die bloße Beseitigung der jüdischen Nationalität und somit der Gegensatz des Judenthums, als vielmehr die durch die hinweggeräumte Nationalität frei gewordene sittliche Macht des Judenthums war, welche jene weltberühmte erfolgreiche That

1) Könige Cap, 12. 1. Ed. Amsterdam.

vollbrachte! Wir haben öfters in unseren Vorträgen diesen Gedanken mit den Worten formulirt: Nicht dadurch, worin sich das Christenthum vom Judenthum unterscheidet, die christliche Dogmatik, sondern vielmehr dadurch, worin es sich eben von ihm nicht unterscheidet, die durchweg sittliche und ethische Gottes- und Weltanschauung des Judenthums, hat die Macht des Heidenthums überwunden.

Und dasselbe sagen wir auch von der Reform in ihrem Verhältniß zum alten orthodoxen Judenthum. Nicht die negativen Elemente, die Entfesselung von den veralteten Formen, durch welche sie sich von dem alten orthodoxen Judenthume unterscheidet, sondern die positven Bestandtheile des Judenthums, durch welche sie mit ihm engverbunden ist, aber befreiet von den Schranken, welche den Durchbruch seines Geistes bei den Menschen der Gegenwart hemmen und hindern, sind Wesen und Kern, Basis und Mittelpunkt der Reform.

VIII.

Die Constituirung vom 8. Mai 1845; Genossenschaft für Reform im Judenthume.

Die Zeit vom 2. April, dem Datum des Aufrufes, bis zum 8. Mai, dem der Constituirung, ist die glückliche Zeit des Werdens, Blühens und Wachsens der jungen Gemeinschaft von Innen heraus zu einem immer mehr erstarkenden Organismus, dessen einzelne Glieder von einer unsichtbaren Macht, gleichsam von einem verborgenen Mittelpunkt aus, angezogen wurden, ohne daß sie vor einander von Auge zu Auge getreten waren. Das in Wirksamkeit gebliebene provisorische Comité [1]) leitete die Angelegenheiten, besorgte die Versendung des Aufrufes an auswärtige Gemeinden, [2]) die Entgegennahme von Unterschriften von Seiten derer, welche ihre Beitrittserklärungen abgegeben, sowie zahlreicher Adressen und Zuschriften, welche ihre freudige Zustimmung zu den gethanen und noch ferner beabsichtigten Schritten zu erkennen gaben, und bereitete die erste Generalversammlung vor [3]). Bis zum 20. April war die Zahl der in Berlin beigetretenen selbstständigen Mitglieder, größtentheils Familienhäupter, auf 160 gestiegen [4]) und die erste Generalversammlung vom 8. Mai

1) Die Mitglieder desselben waren: Dr. F. J. Behrend, J. N. Friedländer, Carl Heymann, Ludwig Lesser, Adolph Meyer, Dr. Posner, A. Rebenstein, M. Simion, Dr. Stern.

2) Ein gedrucktes Formular findet sich bei den Akten, datirt vom 27. April 1845.

3) In einem bei den Akten befindlichen Ausschreiben vom 30. April 1845. Das provisorische Comité blieb in seinen Functionen bis nach Constituirung der Bevollmächtigten (17. Mai) und legte dieselben in einem veröffentlichten Schreiben vom 20. Mai nieder.

4) A. Z. d. J. 1845 Nro. 19.

zählte bereits 248 Berliner und 69 auswärtige selbstständige Genossen, von denen die erstgenannten bis zum 14. Mai auf 300 vermehrt wurden.[1]) Eine glaubwürdige Stimme in den öffentlichen Blättern,[2]) welcher wir neben andern Quellen in der Darstellung der Constituirung der jungen Gemeinschaft folgen, läßt sich über dieses Ereigniß also vernehmen. „Mit dem ersten öffentlichen und mündlichen Akt der hiesigen Reformfreunde, der Generalversammlung vom 8. Mai, hat die Thatsache dieser jungen religiösen Vereinigung ihre letzte Befestigung, gleichsam ihren letzten Abschluß bekommen. Was nun folgt, ist innere Geschichte und Wachsthum der frisch aufgeschossenen Geistesblüthe; der reelle Boden, in dem die Wurzeln haften, ist einmal gewonnen. Der Verein hat sich constituirt und ist zur Wahl von fünfzehn Bevollmächtigten geschritten, „denen die weitere Leitung und Fortführung der Angelegenheit auf der im Aufrufe gegebenen Basis übertragen werden soll".[3]) Der Aufruf wurde also ganz richtig als die Basis bezeichnet, gleichsam als die Verfassung oder das Grundgesetz, auf welchem die Vereinigung beruhet, angegeben, welches der Verwaltung zur Richtschnur dienen muß und von dem nicht abgewichen werden darf. Die Entwickelung und Verwirklichung der im Aufrufe aufgestellten Grundsätze und Tendenzen wird als Aufgabe für die Leiter und Führer der Gemeinschaft mit aller Schärfe hervorgehoben. Es muß dieser Punkt um so mehr in den Vordergrund gestellt werden, da in spätern Generalversammlungen, wo in so manchen wesentlichen Punkten des Aufrufes Abweichungen beantragt und wirklich beschlossen wurden, gar häufig von vielen Mitgliedern Berufungen auf dieses in der ersten Versammlung noch von keiner Seite angezweifelte Sachverhältniß vorkommen. Der Hergang der Versammlung, in welcher sich die Mitglieder des Vereins als solche zum ersten Mal von Angesicht zu Angesicht gegenüberstanden, war sehr einfach aber feierlich und von gewinnendem und Vertrauen erweckendem Eindruck. Alle Diskusion war mit Recht für diesmal ausgeschlossen, um das Interesse nicht zu zerstückeln, das ungetheilt der gegenwärtigen Thatsache, ihrer Bedeutung und Würde zugewandt bleiben sollte. Herr Karl Heymann eröffnete die Versammlung mit einer herzlichen Begrüßung der

1) Nach einem an Auswärts gerichteten Schreiben des constituirten Vorstandes vom Mai 1845.

2) Israel d. 19. Jahrh. No. 22.

3) In dem Einladungsschreiben des provisorischen Comité vom 30. April ist ausdrücklich gesagt: „Die 15 Bevollmächtigten mitzuwählen, welchen die weitere Leitung und Fortführung der Angelegenheiten auf der in gedachtem Aufrufe gegebenen Basis übertragen werden soll".

zahlreichen Anwesenden; (es waren deren 400—500 gegenwärtig). [1]) „Nicht niederreißen und untergraben" — lauteten, dem „ersten Bericht" zufolge, seine Worte — „nein, erhalten und bewahren wollen wir das herrliche, edle Grundgebäude unserer Religion. Nur von den verdumpfenden und verwitterten Ringmauern, die es umgeben, wollen wir es befreien, damit das helle Gotteslicht überall hinein leuchte, damit die Sonne des Himmels die Bewohner erwärmen und durchglühen könne, wie ehemals zu den Zeiten unserer Väter". Er ließ sodann die Skrutatoren durchs Loos ziehen, die commissarisch das Wahlgeschäft übernehmen sollten und machte zum Schluß seiner Rede in eindringlicher Weise auf die Bedeutung des Tages aufmerksam. Außer ihm traten in dieser ersten Versammlung (was von vielem Takt zeugt) nur noch zwei Redner auf, nämlich Ludwig Lesser und Dr. Stern, von welchen der erstere die theologisch-wissenschaftliche, der letztere mit aller Kraft die volksthümliche Seite der Sache ins Licht stellte, der Eine die Autorität, der Andere die Majorität für eine und dieselbe Angelegenheit geltend machte. Unmittelbar auf H. Heymann folgte Ludwig Lesser, der, um die wahrhafte Berechtigung des gegenwärtigen Schrittes nachzuweisen, in die Entwickelungsgeschichte des Judenthums bis auf Moses Mendelssohn zurückging und darin eine Reihe von Fortschrittsmännern aufdeckte; für die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Reform ließ er in geschickt gewählten Citaten Stimmen wie Zunz, Frankel, Chorin, aber auch Holdheim und die Zeitschrift für jüdische Theologie, Geiger, sprechen. Daran knüpfte er die Entstehungsgeschichte und die gegenwärtigen Zustände des neuen Vereins, der täglich im Wachsen begriffen ist". Zuletzt sprach Dr. Stern über die tiefere Bedeutung der ganzen Angelegenheit. „Die Reform" — sagt er — „ist ein Bedürfniß, ein tiefinneres religiöses Bedürfniß. Wäre sie das nicht, so wüßte ich nicht, welches Wunder den allgemeinen Indifferentismus sonst gebrochen haben könnte. „Stern weist mit Recht darauf hin", daß nicht die Genußsucht, die Liebe zur Bequemlichkeit das Motiv der Reformbestrebung sein kann. Denn alle die sich derselben anschließen, haben sich thatsächlich und öffentlich von den Observanzen des Rabbinismus [2]) längst losgesagt, sie haben also in dieser Hinsicht nichts zu gewinnen, eher noch etwas zu verlieren. Aber

1) Wovon aber nur der größere Theil der Vereinigung sich durch Unterschrift schon damals angeschlossen hatte S. A. Z. d. J. No. 22.

2) Er hätte eben so gut „und des Mosaismus" hinzufügen können, da die Speisegesetze wenn auch von den Rabbinen erschwert, doch in ihrem Ursprung mosaisch sind.

gegenüber diesem Bedürfniß, diesem Hunger des verarmten religiösen Bewußtseins, weisen die Aristokraten des Glaubens auf den jahrtausendalten Besitz maskirter Wahrheiten hin, auf einen verrosteten Schatz, zu dem sie selber den Schlüssel verloren haben; und wenn ein lechzendes Gemüth nach Speise ruft, so sagen sie: wie darfst du dich unterstehen zu hungern, hast du denn eine Ahnung von den Reichthümern, die in jenem Kasten verborgen liegen? Das Volk will Religion und sie geben ihm Theologie; das Volk will Gebete und Begeisterung für das volle Herz und sie setzen ihm das ausgedroschene Stroh ihrer Schriftgelehrsamkeit vor. — Wenn es schon lächerlich ist, ein Bedürfniß nach seiner Berechtigung zu fragen, so gränzt es fast an Ironie, die gegenwärtige drängende Empfindung zu confisciren, weil sie gegen eine untergegangene Weltanschauung verstößt. Der Rabbinismus ist dem heutigen Bewußtsein ganz entfremdet, wie soll sich dieses Bewußtsein noch um ihn kümmern. Hat denn der Talmud und sein Gespenst, der Rabbinismus, je eine andere Bedeutung gehabt als Ausdruck des temporären Bewußtseins zu sein, als das werdende flüssige Leben zu fixiren? — Und nun soll das starrgewordene Gestern dem regsamen Heute Gesetze vorschreiben, nun soll der Rabbinismus, oder das Leben des Mittelalters, der Reform oder dem Drange der Gegenwart sein Recht absprechen".

Aus dem ersten Bericht setzten wir noch folgende bedeutsame Stelle aus Sterns Rede her. „In unserem Auftreten" — sagt er — „erkenne ich nicht ein willkürliches oder von Außen her angeregtes Thun, sondern das Judenthum selbst ist es, das durch uns wieder hineintritt in die Weltgeschichte, und uns hineinführt in die Bewegung der Gegenwart, damit wir ihr folgen. Das Judenthum ist es, das durch uns an dieser Bewegung Theil haben will, und das diese seine Bestimmung nur erfüllen kann, wenn alle seine Bekenner mitten im Leben der Gegenwart stehen, und mit der ganzen Macht ihres Daseins derselben angehören. Nur wer die Aufgabe des Judenthums in dieser Weise begreift, wer den Standpunkt der Entwickelung sichern Blickes erkennt, der wird alle die Erscheinungen zu würdigen wissen, die in unserer Zeit auf seinem Boden hervortraten, und nur der wird unsere jetzige Bewegung in ihrer Bedeutung aufzufassen vermögen".

Indem Hr. Dr. Stern sich unmittelbar an das populäre Volksbewußtsein wendete, von Theologie und Wissenschaft an dasselbe appellirte, und mit dem ihm eigenen feinen Takt der Bibel, mit welcher das volksthümliche Bewußtsein nicht so ohne Weiteres brechen mag,

in seiner Rede gar nicht erwähnte und immer nur den Talmud und sein Gespenst, den Rabbinismus, als die längst stumpf gewordene Waffe bezeichnet, mit welcher die Widersacher die Reform bekämpfen wollen, so durfte er auf den Beifall in der Versammlung sicher rechnen, der ihm auch in hohem Maße zu Theil geworden. Daß A. Rebenstein, der in seiner Persönlichkeit die theologisch-wissenschaftliche Ueberzeugung mit dem volksthümlichen einer hohen Begeisterung fähigen Bewußtsein so glücklich vereinigt und gewissermaßen eine Vermittelung derselben repräsentirt, nicht redend und vermittelnd zwischen Lesser und Stern aufgetreten ist, hat gewiß nur darin seinen Grund, daß er die Einheit des günstigen Eindruckes nicht weiter unterbrechen und stören mochte.

Diese Rede Sterns ist übrigens ein glänzender Beweis für die Richtigkeit dessen, was wir oben (Kap. 4.) über den Unterschied zwischen der theologisch-wissenschaftlichen Ueberzeugung der Gelehrten und dem religiösen Denken und Fühlen einer gebildeten Gesammtheit sagten. Stern pocht auf die Souverainität des religiösen Bedürfnisses und dessen in und durch sich selber begründete Berechtigung gegenüber einer Theologie, von welcher Richtung diese auch sein möge (das Volk will Religion und sie geben ihm Theologie!), und er pocht so allgewaltig auf dieses souveraine Volksbewußtsein, daß er selbst von dem monarchischen Princip desselben ablenkt und an die Linie des Despotismus, der sich selbst gegen rechtfertigende Gründe seines autonomischen Willens aus Princip widersetzt, hart anstreift. Ob die erste Generalversammlung vom 8. Mai so entschieden alle andern Gründe abzuweisen und sich lediglich auf den Boden ihres souverainen Wollens und Empfindens zu stellen entschlossen war, muß schon im Hinblick auf die Synode sehr bezweifelt werden. Jedenfalls kam, wie authentische Quellen verbürgen, die Frage über die Berechtigung der Reform in sehr ernstlicher Weise wieder zur Sprache, und Ludwig Lesser fand es noch immer für nothwendig, auf die Autorität so vieler Männer der Wissenschaft hinzuweisen, die wenn auch in ihren Richtungen so sehr von einander abweichen, doch in dem wesentlichen Grundgedanken, daß das Judenthum einer Reform bedürftig und fähig sei, um mit den Anforderungen der Neuzeit in Einklang zu kommen, übereinstimmen. Daß Lesser mit dieser seiner Stellung in der Versammlung nicht so ganz isolirt war, beweist, daß ein anderes hervorragendes Mitglied, welches selbst in die Synode nur aus Akkommodation sich fügte, M. Simion, sich genöthigt fand, in einem offenen

Schreiben an Hrn. Dr. Frankel diesem die Identität der entschiedenen Sätze des Aufrufes mit den von ihm selbst in seinem eigenen Organ ausgesprochenen reformatorischen Ansichten und Grundsätzen nachzuweisen[1]) und dabei noch ausdrücklich zu bemerken, daß er das Gefühl dieser Uebereinstimmung so wie auch das Gefühl der lediglich in dieser Uebereinstimmung begründeten religiösen Berechtigung der Reform überhaupt, nicht blos als seine individuelle Ansicht, sondern als die von den Unterzeichnern des Aufrufes allgemein getheilte, ausspreche. Zweifellos stand auf dieser Linie der Vermittelung der Wissenschaft mit der Bildung A. Rebenstein, der — wie wir bestimmt wissen — dem Simion'schen Schreiben an Frankel seine Zustimmung gab. — Und dennoch drang Stern mit seiner Rede in der Versammlung durch, die von dem Standpunkte des unmittelbaren religiösen Bedürfnisses aus nicht nur die Einsprüche der Orthodoxie (als deren Gewährsmann ihm nicht jene heroische Geistesarbeit, die talmudisch-traditionelle Auffassung der Bibel, die mehr als eine zweitausendjährige Geschichte für sich hat, sondern der Rabbinismus, gleichsam ein Gespenst von heute und gestern, galt) zurückweist, sondern auch die reformistische Theologie, den fortschreitenden Rabbinismus der Gegenwart, als „ausgedroschenes Stroh der Schriftgelehrsamkeit" über Bord wirft. Wer die Stern'sche Rede widerlegen will, der kann nur in der Wahl der Angriffspunkte, die sie darbietet, verlegen sein. Der Kernpunkt der ganzen Rede ist offenbar die Stelle, welche die Bedeutung des Rabbinismus darin setzt, daß er der Ausdruck des temporären Bewußtseins war und eine Macht, das werdende flüssige Leben zu fixiren, und daran die Frage knüpft: „soll der Rabbinismus oder das Mittelalter, der Reform oder dem Drange der Gegenwart sein Recht absprechen?" — Gilt aber diese Phrase nur vom Talmud und nicht auch von der Bibel? Drückt nur das so leicht zu verscheuchende Gespenst des Rabbinismus und nicht auch die heilige Schrift lediglich das Bewußtsein ihrer Zeit aus und darf sie „das

1) Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums 1845. S. 219.: „Offenes Schreiben an den Redakteur dieser Zeitschrift von M. Simion." „Wir sind" — heißt es das. S. 225. — „weit davon entfernt, uns vom Talmud lossagen zu wollen; wir haben desselben nicht einmal erwähnt, und erkennen den edlen Kern des rabbinischen Judenthums gern und freudig an. Wir vindiciren grade aus dem talmudischen Princip der Fortbildung auch für uns das Recht, mit dem Geiste der Wissenschaft das Judenthum wieder lebendig zu machen; und wir sind ganz mit Ihnen einverstanden, daß unser Wirken in so reiner ehrfurchtsvoller Auffassung der Schrift geschehen muß, wie es bei unsern talmudischen Autoren der Fall war." Das riecht stark nach der Schule der theologischen Wissenschaft des jüngeren fortschreitenden Rabbinismus und sticht gar bedeutsam ab gegen die Stern'sche Phrase von dem „ausgedroschenen Stroh der Schriftgelehrsamkeit."

starrgewordene Gestern, dem regsamen Heute" Gesetze vorschreiben? Darf die Bibel, oder das Leben des biblischen Zeitalters, der Reform, oder dem Drange der Gegenwart sein Recht absprechen? Und dennoch will man an dem Geiste der heiligen Schrift als an dem Zeugniß göttlicher Offenbarung, von welcher der Geist unserer Väter des biblischen Zeitalters erleuchtet wurde, festhalten, während man den Talmud, den Rabbinismus, die Tradition, d. h. die religiöse Entwickelung des Judenthums im Leben unserer Väter während der nachexilischen Periode, die nicht minder — könnte man sagen — ein Zeugniß göttlicher Offenbarung ist, von welcher der Geist unserer Väter des nachbiblischen Zeitalters erleuchtet wurde, wie einen unsaubern Geist austreiben will! Wir wissen nicht, was Hr. Dr. Stern geantwortet haben würde, wenn Einer aus der Mitte der Versammlung diese Fragen an ihn gerichtet hätte. So weit wir ein Urtheil darüber haben, glauben wir nicht, daß es ihm gelungen wäre, bei dem, der nun einmal von dem Feuer seiner Begeisterung und der Kraft seiner Beredtsamkeit nicht mit fortgerissen worden wäre, sondern erst zu zweifeln begonnen hätte, eine Ueberzeugung hervorzubringen. Stern sagt ferner (erster Bericht): „das Judenthum könne nur dann seine Bestimmung erfüllen, wenn alle seine Bekenner mitten im Leben der Gegenwart stehen, und mit der ganzen Kraft ihres Daseins derselben angehören." Dürfen aber — muß man fragen — die Bekenner des Judenthums die ganze jüdische Vergangenheit, die jüdische Geschichte, verläugnen und mit der ganzen Kraft ihres Daseins in die Gegenwart sich versenken? Gehört nicht ein guter Theil dieser Daseinskraft auch der jüdischen Vergangenheit zu? Doch, um nicht über Worte zu streiten, kann der Stern'sche Satz zugegeben werden, wenn nämlich die Gegenwart von der jüdischen Vergangenheit nicht ganz entleert, sondern auch von ihr erfüllt ist, wenn sie nicht ihr Gegensatz, sondern ihre Fortbildung ist, wenn mit der in das Leben der Gegenwart sich versenkenden Bildung ein religiöses Gefühl verbunden ist, welches an die geschichtliche Vergangenheit des Judenthums anknüpft und aus ihr Kraft und Nahrung zieht. Dann ist es aber nicht die Gegenwart und nur die Gegenwart, sondern die in organischer Fortbildung begriffene und bis zur Bildung der Gegenwart entwickelte Vergangenheit! Wäre der Pantheismus die herrschende Richtung der modernen Zeitbildung, oder wäre ein anderes dem jüdischen Monotheismus noch feindlicheres Princip der Kultus der Gegenwart, so würden diese die Schranke sein, welche alle Bekenner

des Judenthums verhindern müßte, „im Leben der Gegenwart zu stehen," und nicht nur nicht mit der ganzen Kraft, sondern auch mit keiner einzigen Faser ihres Daseins dürften sie derselben angehören. Wenn wir aber mit Stern in dem Hauptgedanken übereinstimmen, so ist der Grund hiervon kein anderer als unsere so oft dargelegte Ueberzeugung, daß die Juden mit ihrem vollen Eintritt in die Bildung der Gegenwart aus den geistigen und ethischen Grundanschauungen der jüdischen Vergangenheit nicht herausgetreten sind; „daß das Judenthum der älteste, edelste Keim ist, welcher den menschlichen Geist befruchtet hat und in der gegenwärtigen Bildung und Sitte zum größten Theil seine eigenen Früchte zur Erscheinung bringt; daß sein Geist sich darum in Einklang zu setzen weiß mit dem Geiste und der Forderung der Zeit, weil er in dieser als das sie erfüllende und heiligende Moment sich selbst wieder erkennt" (Jüdische Predigten Bd. 1. 168.). Beruhet nun aber lediglich hierauf die Richtigkeit des Grundgedankens, so darf nicht ausschließlich von der Gegenwart und nur von der Gegenwart als Gegensatz der Vergangenheit gesprochen werden, sondern von dem Einklang, von der Vermittelung, von der Versöhnung der von religiösem Drang erfüllten Gegenwart mit der jüdischen Vergangenheit. Von dieser Vermittelung ist das eine Moment das Durchdrungensein von der geistig-sittlichen Bildung der Gegenwart; das andere Moment aber ist ein gleiches Durchdrungensein von der Kenntniß der jüdischen Vergangenheit. Gleichwie die Orthodoxie, die, weil sie nur die Vergangenheit kennt und berücksichtigt, die Gegenwart aber ignorirt und um ihre Forderungen sich nicht kümmert, eine einseitige und verfehlte ist, so ist es nicht minder die ihr als Extrem gegenüberstehende Bildung, welche nur die Gegenwart und deren Forderungen kennt und ihre Befriedigung erstrebt, die Vergangenheit aber gänzlich ignorirt und ihre Anforderungen nicht beachtet. Die theologische Wissenschaft vereinigt mit der gründlichen Kenntniß der jüdischen Vergangenheit und dem Verständniß ihrer Forderungen die in der Gegenwart wurzelnde Bildung und richtige Würdigung dessen, was die Zeit gebietet. Deshalb darf nur gegen die Einseitigkeit der jüdischen Orthodoxie, nicht aber, wie Dr. Stern thut, zugleich auch gegen die theologische Wissenschaft überhaupt, als die mächtigste Freundin und Bundesgenossin der Reform angekämpft werden.

Allein wir wissen wohl, daß Alles, was Hr. Dr. Stern hier und anderswo als die Summe des religiösen Denkens und Empfindens einer gebildeten Gesammtheit ausspricht, nichts Anderes sei

als die praktischen Resultate von dem, was damals aus dem Bereiche der theologischen Wissenschaft bereits in die gebildete Umgangssprache des Lebens unter den Koryphäen und intelligenten Männern in den Gemeinden übergegangen und eingedrungen war und sich bei diesen zu festen Grundsätzen, Gefühlen und Ueberzeugungen gestaltet und mit ihrem ganzen gebildeten Bewußtsein identificirt hatte. Die theologische Wissenschaft aber hatte damals bereits schon die historischen Beweise geliefert, daß die Bibel, nach ihrem tieferen Geiste erforscht und aufgefaßt und von der traditionellen Schriftauslegung befreiet, mit einer Erneuerung und Feststellung des Judenthums in einer lebensfähigen und lebenswürdigen Form, wie es die reformatorischen Bestrebungen der Gegenwart intendiren, gar nicht im Widerstreit, sondern in voller Uebereinstimmung sei; daß die Tradition als das Lebensprincip der Fortleitung des biblischen Geistes im Geiste des jüdischen Volkes, eben das Gegengewicht gegen eine dogmatisch-starre Bibelauffassung, wie sie sich theils im Judenthum in dem starren Buchstabenglauben des Sadducäismus, insbesondere aber auf anderen externen Gebieten ausgebildet hat, enthalte; daß ferner die ganze talmudisch-rabbinische Entwickelung des religiösen Lebens während einer langen Reihe von Jahrhunderten flüssig und beweglich war, bis durch den Abschluß des Talmuds im 6. Jahrhundert derselbe zu einem unabänderlichen Codex erstarrte, und daß dieser Abschluß aber nicht etwa auf Grund einer ausdrücklichen gemeinsamen Uebereinkunft der Nation erfolgte, sondern lediglich zufällige Umstände, nämlich die immer zunehmende Zerstreuung und Zersplitterung der Gemeinden, die den geistigen Aufschwung niederdrückenden Leiden, und namentlich der Mangel an großen Sammelplätzen und Vereinigungspunkten wissenschaftlicher Thätigkeit schuld an dieser Erstarrung seien. Die theologische Wissenschaft hatte es schon damals nicht an gründlichen historischen Beweisen fehlen lassen, daß die Autorität des Talmuds nicht auf sich selber beruhe, sondern lediglich auf der freien Annahme desselben von Seiten der jüdischen Gemeinden, und daß diese Annahme wiederum auf nichts Anderem basire, als auf dem freien Urtheil der Gemeinden über dessen Angemessenheit und Fähigkeit, das religiöse Leben zu fördern. Nicht also weil der Talmud von vorn herein eine positiv gegebene, bindende Autorität für die Gemeinden hatte, haben diese ihn als Richtschnur des religiösen Lebens angenommen, sondern umgekehrt: weil die Gemeinden ihn wegen seiner damaligen Angemessenheit freiwillig annahmen, ist er später, als die Angemessen-

heit und Fähigkeit desselben für die weitere zeitgemäße Entwickelung des religiösen Lebens sich verlor, zur bindenden Fessel für die Gemeinden geworden. Dieses richtige Verhältniß ist in neuerer Zeit erkannt und eingesehen und die vermeintliche Autorität des Talmuds auf das richtige Maaß, nämlich auf das Maaß einer **historischen** aber nicht **dogmatischen** Autorität zurückgeführt worden.[1])

In diesem Sinne ist es vollkommen richtig, daß der Talmud hinsichtlich der Fortleitung des biblischen Geistes (über dessen ewige Wahrheit in der Judenheit nie ein Zweifel stattgefunden hat) in den Gestaltungen des religiösen Lebens lediglich das Bewußtsein seiner Zeit ausdrückt. Darauf beruhet seine geschichtliche und religiöse Berechtigung für seine Zeit und zugleich seine historische Autorität, oder richtiger, sein historisch-religiöser Einfluß auf die Gestaltungen der religiösen Verhältnisse aller Zeiten; indem ein wenn auch hingeschwundenes religiöses Bewußtsein unserer Väter von einem späteren über es hinausschreitenden Bewußtsein der Söhne das Recht hat, zu verlangen, daß es mindestens gehört und geprüft und nicht ohne Verhör verurtheilt werde. Mehr aber als das kann es nicht beanspruchen. Will es, wie die Orthodoxie thut, als etwas bindendes und diktatorisch Befehlendes, d. h. als ein dogmatisch-starres, fertiges Bekenntniß dem gegenwärtigen Religionsbewußtsein gegenübertreten und von ihm Unterwerfung und Gehorsam fordern, so muß dieses im Selbstgefühl seines Rechtes und seiner Würde es ent-

1) Das erste Verdienst, hierin die Bahn gebrochen und die talmudisch-rabbinische Tradition aus der Stellung eines Gegners in die eines Bundesgenossen der Reform gebracht zu haben, gebührt vor Allen Geiger, der sie zuerst in seiner wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie (Bd. I. S. 349.) Hartmann gegenüber ins Licht stellte. Sie blieb lange unbeachtet, bis wir in unserem ersten Votum über den Hamburger Tempelgebetbuchstreit (1841. S. 15.) auf ihre hohe Bedeutung als formales Princip der Reform aufmerksam machten, welches Geiger in seiner „Ansprache" (1842. S. 19.) anerkannte. Bei dem nächsten Anlaß in dem Breslauer Conflict fand sie in dem Gutachten über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramte schon vielfache Zustimmung und Anwendung von Seiten der dem Fortschritt huldigenden Rabbinern, die sie ihren Voten zu Grunde legten. Zu der Art aber, wie man in Folge dessen die einzelnen talmudischen Reformen als Unterlage der Reform gebrauchte und die über den Talmud hinausgehenden Reformen in ihn selbst hinein interpretirte und gleichsam den Talmud sein eigenes Todesurtheil dictiren ließ, verhielten wir uns lange Zeit kämpfend und bekämpfend, weil dem Talmud das Bewußtsein eines Gegensatzes mit der Bibel und folglich auch das einer Ausgleichung mit ihr gänzlich fehlte. Das Princip selbst aber in seiner geschichtlichen Wahrheit und Bedeutung haben wir in unsern „Principien des reformirten Judenthums" 1847 anerkannt und zu Grunde gelegt, an dem wir seitdem festhielten; und haben wir zuletzt die Formulirung der Sätze in unserem Religionsbuche S. 121., dem das im Text angeführte entlehnt ist, weiter ausgeführt. — Zur Steuer der Wahrheit muß aber anerkannt werden, daß A. Rebenstein im Jahre 1838 einen Aufsatz: „Der Rationalismus im Judenthum" schrieb, in welchem er die von Geiger mit so vielem Erfolg ausgesprochenen Ideen', daß die Tradition das Lebensprincip der Entwickelung in sich schließe und von der Fortbildungsfähigkeit des Judenthums Zeugniß gebe, selbstständig und unabhängig von Geiger entwickelte. S die ausführliche Recension dieses Aufsatzes in der A. Z. d. J. vom Jahre 1838. Nr. 48.

schieden zurückweisen. Man kann zwar sagen: auch die Bibel drücke ja nur das Religionsbewußtsein ihrer Zeit aus und habe kein Recht, einem später über dasselbe hinausgehenden Bewußtsein sein Recht abzusprechen. Allein man darf nicht vergessen, daß damit auch das Judenthum aufgehoben und seinem Ende entgegengeführt sein, und daß alsdann vielleicht eine andere, aber nur nicht die jüdische Religion ihren Anfang nehmen würde. — Ein Hinausgehen über das religiöse Denken und Fühlen des biblischen Zeitalters, nämlich über die biblische Gottes- und Sittlichkeitsidee als die unverrückbare Basis des Judenthums, wäre keine Entwickelung, sondern eine Zerstörung des Judenthums. Jede Entwickelung und Vervollkommnung eines Organismus setzt eine bestimmte feste Grundlage voraus, auf welcher die Entwickelung und Vervollkommnung, die Erhöhung und Förderung seines Lebens vor sich geht, über welche aber, ohne Auflösung und Zerstörung des Wesens und Lebens des Organismus selbst, nicht hinausgeschritten werden darf. Das ist ja der so große, wesentliche Unterschied zwischen denen, welche in dem Mosaismus die Möglichkeit einer unbeschränkten Fortbildung erkennen, und denen, welche Glauben, historisches Judenthum und positive Religion wollen, daß letztere in der biblischen Gottes- und Sittenlehre die Schranke erblicken, an der jede weitere Fortbildung sich brechen muß. Das ganze talmudisch-rabbinische, traditionelle Judenthum ist eine bestimmte Auffassungsweise der biblischen Religion, die wesentlich eine Abweichung von der Auffassungsweise des biblischen Zeitalters selbst ist, aber nur hinsichtlich der Formen der Gottesverehrung, nicht auch hinsichtlich dessen, wem diese Verehrung gebührt und daß sie ihm gebührt. Insofern das talmudische Judenthum hinsichtlich der Art der Gottesverehrung nur das religiöse Bewußtsein seiner Zeit ausdrückt, hat es auch nur für diese seine Berechtigung und nicht auch für eine höhere Stufe der Entwickelung, die es überschritten. Aber die feste unverrückbare Basis aller Entwickelungen ist die biblische Religion, nämlich die Gottes- und Sittenlehre des Judenthums, die reinste Gottes- und Sittenlehre, mit welcher das Judenthum begonnen und die eine ewige Lebenskraft in sich trägt, um nie aufzuhören; die biblische Religion, in der wir das Zeugniß einer göttlichen Offenbarung erkennen, von welcher der Geist unserer Väter erleuchtet wurde, und die auch der Aufruf als eine ewig wahre feierlich anerkennt, nebst der Verheißung, daß diese

Gotteserkenntniß dereinst zum Eigenthum der gesammten Menschheit werden wird.

Es ist also, wie wir glauben, jedermann klar anschaulich und einleuchtend dargethan worden, daß das, was Hr. Dr. Stern in dieser ersten Versammlung als das populäre Bewußtsein eines hochgebildeten Mannes ausspricht, seine eigentliche und tiefere Begründung nur in dem wissenschaftlichen Zusammenhang der historisch begründeten und bewiesenen Ansichten, wie sie damals die jüdisch theologische Wissenschaft bereits ausgebildet hatte. Und doch sind wir überzeugt, daß die siegende Kraft der Ueberzeugung, mit welcher die Sternsche Rede auf die Versammlung hinreißend und begeisternd wirkte, von keinem Koryphäen der Wissenschaft erreicht worden wäre, wenn er eben angedeutete Ausführung zum Motiv eines wissenschaftlichen Vortrages in der Versammlung genommen hätte; ja auch denn nicht, wenn er mit der gründlichsten Wissenschaftlichkeit auch die Beredtsamkeit des Hrn. Dr. Stern vereinigt hätte. Und weshalb? Weil nur die Despotie des populären Bewußtseins, eben dadurch, daß es sich im Vollgefühl seines souveränen Willens hocherhaben über allen objectiven Gründen seiner Berechtigung weiß, einer solchen siegenden Kraft des Wortes mächtig ist, während der gelehrte Redner, auf seine wissenschaftlichen Gründe und Beweise, wie ein von seinen getreuen Ständen abhängiger constitutioneller Fürst auf das Votum seiner Kammern sich stützend, die souveräne Macht seines Willens gebrochen und die persönliche Gewalt seiner Rede abgeschwächt fühlt. — Indem wir aber der mächtig einwirkenden Persönlichkeit und dem hohen Verdienste des Hrn. Dr. Stern volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, und auch darin ihm recht geben, daß er mit großem Eklat die Orthodoxie als unberechtigt abweist, müssen wir ihn zugleich des Undankes gegen die Männer der jüdisch-theologischen Wissenschaft zeihen, die ihn auf die richtige Bahn geleitet, zum Geisteskampfe ihn ermuthigt und ermuntert haben, in welchem der Sieg der Reform entscheidend werden mußte, indem sie ihm die Waffen in die Hand gedrückt, mit welchen er die Orthodoxie aufs Haupt schlug.

In dieser ersten so bedeutungsreichen Generalversammlung constituirte sich der Verein zu einer Genossenschaft für Reform im Judenthume und wählte fünfzehn Bevollmächtigte, [1]) welchen die Leitung der Gemeinde übergeben ward. Der Name, welcher von dem lei-

1) Die Namen der ersten Bevollmächtigten sind: M. S. Bassiwitz, Dr. F. J. Behrend, Jos. Behrend, Dr. Bressler, J. N. Friedländer, Philipp Hellborn, Carl Heymann, Ludwig Lesser, J. Löwenherz, Ad. Meyer, A. Rebenstein, Mose Simion, Dr. S. Stern, Dr. Waldek sen, Lion M. Cohn.

tenden Comité vorgeschlagen und in der Versammlung, keinen Anlaß zur Debatte gebend, angenommen wurde, scheint uns von unserem heutigen Standpunkt aus freilich Wesen, Bedeutung, Zweck und Ziel der Gemeinde mehr zu verhüllen als aufzudecken. Er sollte aber damals der Ausdruck der noch in hohem Gang wogenden Strömung der Synode sein, und mußte deshalb später als diese in das Reich der Phantasie verschwunden war, einem andern viel schicklichern Namen weichen.

IX.

Die Constituirung der Bevollmächtigten; Thätigkeit derselben in der Zwischenzeit von der ersten Generalversammlung vom 8. Mai bis zur zweiten vom 4. Juni 1845.

Die in der ersten Generalversammlung vom 8. Mai gewählten fünfzehn Bevollmächtigten versammelten sich zu ihrer ersten Berathung als solche am 17. Mai. Die Constituirung und Wahl eines Vorsitzenden war das erste dringende Geschäft, das vorlag. Doch standen sie noch Alle unter so mächtigem Eindruck der so bedeutsamen Thatsache der Constituirung der dem Aufruf Beigetretenen zu einer moralischen Körperschaft, daß sie alle das Bedürfniß fühlten unter der Alleinherrschaft dieses wohlthuenden Eindruckes noch etwas zu verweilen und dem Vorschlag Carl Heymanns, demselben vor der eigentlichen Constituirung durch Austausch der Gefühle Wort und Ausdruck zu geben, gern beitraten. Fast alle Bevollmächtigten waren die ersten Unterzeichner des Aufrufes, und das Bewußtsein, sich, die Aufrufenden, in die Berufenen verwandelt, und das, was sie ins Leben förderten, ihnen selbst zur gedeihlichen Pflege und weiteren Entwickelung anvertraut und überantwortet zu sehen, war ein zu erhebendes, als daß sie darüber so schnell zur Tagesordnung übergehen könnten. — Nachdem diesem Gefühl genügt, die Anmeldung von dem Beitritt neuer Mitglieder von Berlin und außerhalb (Lissa, Pommern und Hamburg, worunter der Anschluß des Predigers Dr. G. Salomon aus Hamburg besondere Genugthuung in der Versammlung erregte) entgegengenommen wurden, schritt man zur Constituirung des Vorstandes und zur Wahl der Beamten desselben. Es wurden gewählt: Dr. S. Stern als Vorsitzender, Carl Heymann als stellvertretender Vorsitzender, Ad. Meyer zum Protokollführer, Dr. F. J. Behrend zum Sekretair, Joseph Behrend zum Kassirer, und Ph. Hellbronn zum Kassen-Kontroleur. Bei Gelegenheit eines Vorschlages des Dr. Stern, die Wirksamkeit und Geschäftsführung des Vorstandes durch Ernennung von permanenten Commissionen (Sectionen)

zu vereinfachen und zu erleichtern, und zwar, für die inneren religiösen Angelegenheiten; 2, für die Förderung der Absichten der Genossenschaft nach Außen (Versendung des Aufrufes und Führung der Correspondenzen) und 3, für die Leitung der Finanzangelegenheiten, entspann sich sogleich eine interressante Debatte, indem Dr. Breßler gleich von vorn herein Zweifel und Bedenken gegen eine über die Grenzen Berlins hinaus sich erstreckende irgendwie fruchtbare Wirksamkeit der Genossenschaft erhob, und die ganze Thatkraft der Versammlung auf die Entwickelung und Förderung der innern religiösen Angelegenheiten der jungen Gemeinschaft durch Aufrichtung eines Gottesdienstes zu concentriren und in Anspruch zu nehmen suchte. „Würde erst", meint er, „für die Berliner Genossenschaft ein erbauender und erhebender Gottesdienst geschaffen und für deren Bestrebungen dadurch eine feste Basis gewonnen sein, so dürfte man alsdann dieser neuen Schöpfung die wirksamste anregende Kraft nach Außen hin vertrauensvoll überlassen. Ueberall wo eine Vereinigung von Gleichgesinnten zu Stande käme, würde sie in dem Berliner Gottesdienst ein Muster und Vorbild vor Augen haben und aus ihm die Anregung, eine gleiche Institution zu schaffen, zugleich empfangen. Ohne eine solche gottesdienstliche Anstalt in Berlin aber fehle für eine Commission der s. g. äußere Angelegenheiten jeder reale praktische Boden". — Gegen diese das Herz des Aufrufs treffende Zweifel und Bedenken, insbesondere aber gegen den auf dieselben gestützten Antrag Breßlers, erhob sich ein starker Widerspruch von Seiten Lessers, Simions, Heymanns, Rebensteins und Sterns, die sich sämmtlich auf den Aufruf beriefen, der erstens seinen Schwerpunkt in einer zu berufenden Synode habe, und zweitens jedes selbstständige Vorgehen in einem so wichtigen und wesentlichen Punkt wie die Einrichtung eines Gottesdienstes für die Berliner Genossenschaft ist, als ein eigenmächtiges und unberechtigtes verbiete. Dr. Stern — heißt es im Protokoll — kommt nochmals auf den Aufruf zurück und meint, da nach diesem einerseits die Einrichtung eines Gottesdienstes nothwendig und andererseits ein solcher ohne Synode nicht möglich, so sei das eben die Aufgabe einer äußeren Sektion, auf die Berufung einer Synode hinzuarbeiten. — Breßler replizirt: für ihn sei die Einrichtung eines deutschen Gottesdienstes das Erste, welches vor allem Andern mit Energie erstrebt werden müsse; er sei diejenige Institution, nach welcher Alle übereinstimmend sich sehnen, und zugleich das einzige wirksame Mittel für die Befestigung und Ausdehnung der Genossenschaft, welcher er widrigenfalls nur ein

vorübergehendes Bestehen prophezeihe. — Breßlers Ansicht drang nicht durch und es wurden die Sektionen nach dem Antrage Sterns gewählt.

So stellte sich gleich bei der ersten ernsten Berathung über die Fortführung der gemeinsamen Angelegenheit derjenige Punkt heraus, in welchem die Ansichten am stärksten auseinandergingen, nämlich die Synode, in welcher die Einen den Gipfelpunkt der Bestrebungen, die Andern eine Hemmung derselben erblickten. Es ist nicht in Abrede zu nehmen, daß Diejenigen, welche auf die Synode sich berufend, die sofortige Einrichtung eines Gottesdienstes für Berlin als unberechtigt entschieden abwiesen, äußerlich in ihrem Recht waren, indem sie mit sich selber in Widerspruch kämen und den auswärtigen Genossen gegenüber als von ihrer eigenen so eben feierlich proklamirten Idee abgefallen erscheinen müßten. Allein es war die Frage, ob man an der Spitze einer concreten Gemeinde mit bestimmten positiven Bedürfnissen stehend, an dieser Consequenz wird festhalten können. Für die zukünftige, ideale Gemeinde mochte die Synode der ideale Mittelpunkt sein; die gegenwärtige, wirkliche Gemeinde muß die Verwirklichung der Ideale von denen erwarten, die sie sich zu Führern erwählt hat. Der Gedanke einer Synode, der die Unterzeichner des Aufrufes, weil sie noch nicht das leibhafte Bild einer an einem Orte befindlichen Gemeinde vor Augen hatte, beherrschte und sogar begeisterte, ist erstens nicht frei von innern Widersprüchen und (vielleicht deshalb) zweitens ein praktisch unausführbarer. Der Autoritätsglaube steckt den Menschen in den Gliedern, daß die Freiesten sich dessen nicht ganz erwehren können, und es bewährt sich das Wort Lessing's, es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten. Man mag das Priesterthum in einer bestimmten Gestalt austreiben, es kehrt in einer andern Gestalt immer wieder. Was der Aufruf durch die Berufung einer Synode erstreben will, ist einerseits die Zustimmung einer größern Anzahl von Gleichgesinnten zu den ausgesprochenen Ueberzeugungen, und andererseits die Mitwirkung resp. Unterstützung von eigentlich sachverständigen wissenschaftlich gebildeten Theologen von Fach. Der Aufruf enthält demnach zwei Theile; in dem einen Theil waltet die eigene, sichere, feste, unerschütterliche Ueberzeugung seiner Unterzeichner, und in dem andern Theil die offene Kundgebung, daß man dieser verkündigten Ueberzeugung denn doch nicht ganz vertraue und ihre praktische Geltendmachung, oder die Verwirklichung und Ausprägung derselben in den religiösen Institutionen, von einer Synode,

das heißt, von der Zustimmung anderer gebildeter Israeliten und insbesondere fachkundiger Theologen abhängig machen wolle. Man stellte sich zu der eigenen Ueberzeugung ungefähr auf den Boden, welchen der Talmud gegenüber von der Bibel einnimmt, nämlich man dürfe die Bibel frei in den mannigfaltigsten Weisen auslegen und erklären, was aber die praktische Anwendung betrifft, sei man an die Schriftauslegung gebunden, welche Tradition heißt, welche die Autorität der Männer der großen Synode für sich hat. Der zweite Theil des Aufrufes, der die Synode betreffende, schwächt aber nicht nur den ersten, sondern hebt ihn auf, indem der Werth des Aufrufes lediglich in der Sicherheit und Selbstständigkeit der eigenen Ueberzeugung ruhet, die eine Kraft der Begeisterung in sich trägt, deren die theologisch-wissenschaftliche entbehrt. Statt also zu sagen: Das ist unsere Ueberzeugung, Ihr, die Ihr sie theilt, sprecht sie mit uns aus, dann wollen wir gemeinsam wirken, wäre principiell viel richtiger gewesen, auszusprechen: Das ist unsere Ueberzeugung, auf deren Grund wir handeln, die Ihr sie theilt, thut desgleichen![1])

1) Die vollständige Freiheit des Denkens neben vollständiger Knechtschaft des Willens und der That, im Wesen des alten Judenthums tief begründet, ist kein Widerspruch von Hause aus, sondern wird erst ein solcher durch die Uebertragung beider auf die Gegenwart. Es gehört nämlich zu den unterscheidenden und charakteristischen Merkmalen des Judenthums, daß die Wahrheit als Glaube oder Erkenntniß an sich, getrennt vom Willen und von der That, völlig bedeutungslos ist und erst dann zur vollen Bedeutung gelangt, wenn der Glaube den Willen zur That anregt und bestimmt. Es giebt daher im alten Judenthum kein anderes Bekenntniß Gottes als ein thätiges und keine andere Läugnung Gottes als gleichfalls eine thätige. Die Sabbathheiligung ist ein thatsächliches Bekenntniß und die Sabbathschändung ist ein thatsächliches Läugnen, daß Gott Schöpfer der Welt sei. Das Denken ist frei, heißt so viel, es ist etwas Gleichgültiges, so lange es nichts weiter als ein Denken ist, und wird erst bedeutungsvoll, wenn es auf den Willen einwirkt und dieser in einer That sich abspiegelt. Diese Stellung, den Glauben wie den Unglauben zu bethätigen, ist dem specifischen Ceremonialgesetz zugewiesen, und so lange dieses mit dem Judenthum verbunden oder richtiger, eigentlich das Judenthum ist, mag man denken oder glauben, was man will, wenn man nur durch dasselbe thatsächlich die Wahrheiten des Judenthums bekennt. Im Christenthum gestaltete sich die Sache anders. Es hat das jüdische Ceremonialgesetz abgeschafft, und konnte die rein sittliche Thätigkeit nicht in Zusammenhang bringen mit dem specifisch-christlichen Glauben, um jene zur Darstellung von diesem zu machen, und mußte deshalb den Glauben selbst binden und knechten. — Der Segen der Reform des Judenthums ruhet darin, daß nach dem Wegfall des veralteten Ceremonialgesetzes die sittlich-heilige That die glücklichste Darstellung des sittlichen Monotheismus geworden ist. Tugend ist thatsächliches Anerkennen, Laster thatsächliches Läugnen des einzigen, sittlich heiligen Gottes. Es herrscht auch hier die vollkommenste Denk- und Glaubensfreiheit, ohne daß Wille und That geknechtet sind. Man kann denken und glauben was man will, wenn man nur den wahren reinen Glauben bethätigt durch reinen Willen und reine That. Daß Wille und That an das sittliche Heiligkeitsgesetz gebunden seien, wird niemand für einen Zwang erklären. Moses Mendelssohn durstete nach Denkfreiheit, dem mächtigsten Bedürfniß seiner Seele, und verzichtete auf jede Freiheit des Wollens und Handelns. Er hielt als streng orthodoxer Jude vollkommen fest an dem geoffenbarten Ceremonialgesetz als an der einzig gültigen Form und ausschließlichen Bethätigung des jüdischen Glaubens, und hielt sich in seinem Gewissen vollkommen frei und ungebunden zu denken und zu glauben, was er als Philosoph für wahr hielt, wenn er

Und was die praktische Ausführung betrifft, mußten die intelligentesten Männer der Berliner Gemeinde sich sagen, daß ihre so lichtvoll dargelegte Ueberzeugung durch die Zustimmung der intelligenten Glaubensgenossen von Posen und Pommern &c. keinen bedeutenden Zuwachs an Kraft gewinnen könne, und daß wenn von dieser Seite her ihnen ein Widerspruch entgegengestellt würde, sie darum um kein Haarbreit von ihrer Ueberzeugung lassen würden. Was aber die Mitwirkung der theologischen Sachverständigen betrifft, so ist bereits oben angedeutet worden, daß sich von einem Zusammenwirken dieser mit gebildeten Laien kein ersprießliches praktisches Resultat erwarten läßt. Abgesehen davon, daß die Rabbiner als solche schwerlich ihre Zustimmung zu Reformen öffentlich geben würden, die ihnen eine Verketzerung in ihren Gemeinden zuziehen würde, haben sie als Gelehrte gewisse historische Sympathien, die von den Männern der Bildung und des Lebens, deren Blick ausschließlich auf das s. g. Praktische gerichtet ist, nämlich auf zusagende Formen, die vor Allem das ästhetische Gefühl befriedigen und dadurch auch eine Erbauung

nur als historisch-orthodoxer Jude den jüdischen Glauben durch das jüdische Gesetz thatsächlich bekundet. Er meinte alles Ernstes, man könne dem Denken und Glauben nach Pantheist, wenn man nur der That nach Monotheist sei, da das Judenthum keine Glaubenswahrheiten für den erkennenden Geist, sondern Gesetz für den die That veranlassenden Willen gegeben und geoffenbart hat. Von einem innern Zwiespalt zwischen dem Glauben als Glauben, und dem Glauben als That hatte er keine Ahnung, da im Judenthum dieser Zwiespalt einmal nicht vorhanden war, sowenig wie davon, daß eine andere Bethätigung des jüdischen Glaubens durch das Sittengesetz möglich sei. Vielmehr erklärte er das geoffenbarte Ceremonialgesetz bis auf göttlichen Widerruf. d. h. bis in alle Ewigkeit als verbindlich. In der Seele Moses Mendelssohns war daher keine Spur von irgend einer Idee der Reform des Judenthums vorhanden, und Diejenigen sind in ihrem vollen Recht, die, wie Reggio u. A. die Aeußerung Mendelssohns in Jerusalem als Waffe gegen die Reform anführen. Mendelssohn war der erste jüdische Reformator der Neuzeit, aber nur seinem Leben und Wirken, nicht seiner Idee nach. Er entfesselte die bis auf ihn unter den Juden gebundene Denkfreiheit und diese wußte sich selber von dem innern Zwiespalt zwischen Denken und Thun oder zwischen dem geglaubten und dem bethätigten Glauben zu befreien. Er beförderte durch das Beispiel seiner so hoch über seinen jüdischen Zeitgenossen hervorragenden Persönlichkeit so wie durch sein segenreiches Wirken den Eintritt der Juden in die Kultur der Neuzeit, das Eingehen in Bildung und Sitte in das Leben der Gegenwart, wovon alles Uebrige eine natürliche Folge war, und wirkte solchergestalt mittelbar auf die Selbstentwickelung der reformatorischen Ideen in dem Religionsbewußtsein der Juden ein. In seiner wissenschaftlichen Thätigkeit aber ist kein einziger Anknüpfungspunkt für die Reform zu finden. Moses Mendelssohn ist darum nicht — wie Stern thut — mit Mose ben Amram zu vergleichen, der das Land der Verheißung von der Höhe aus sah und nicht selbst dahin gelangen durfte, weil dem erstern selbst der Blick in das Land der Reform versagt war. Er sah sie nicht, kannte sie nicht und wollte sie nicht und war ehrlich genug dies in der bündigsten Weise auszusprechen. Wir müssen seine erhabene Persönlichkeit gegen jeden Vorwurf — und mag dieser auch in das falsche Gewand eines Lobes sich kleiden — eines bewußten Zwiespaltes seiner Seele, wie z. B. daß er sich innerlich vom Gesetz frei fühlte, es aber darum äußerlich übte, um desto besser auf seine jüdischen Zeitgenossen wirken zu können (Stern) entschieden in Schutz nehmen. Wenn die gegenwärtige Reform dankbar an seinen Namen anknüpft, so geschieht dies deshalb, weil er von den Zeitverhältnissen begünstigt, am meisten dazu beitrug, die traurigen Ursachen zu beseitigen, die dem Erwachen eines reformatorischen Bewußtseins als Hindernisse gegenüber standen.

bewirken, nicht beachtet werden können. Die Wissenschaft kann auf das Leben wirken, aber nicht mit dem Leben zusammenwirken! Daß die Vergangenheit mit der Gegenwart sich in Harmonie und ins Gleichgewicht setze, sind Eigenschaften erforderlich, die sich nur bei der gelehrten Bildung, aber nicht bei der Bildung finden. Wir sind überzeugt, daß eine Synode eben deshalb zu gar keinem oder nur zu einem höchst unsichern praktischen Resultat geführt haben würde.

Es zeigt sich aber bei diesem Anlaß, daß Hr. Dr. Breßler zu der Berechtigungsfrage und der lediglich aus ihr hervorgegangenen Idee einer Synode eine Stellung in der Versammlung einnimmt, die bis jetzt sich auszusprechen keine Gelegenheit gefunden zu haben scheint. Ohne die mit dem Frankfurter Reformverein sympathisirenden negativen Ansichten des Hrn. Dr. F. J. Behrend zu theilen, vielmehr auf festem historischen Boden des Judenthums stehend und von innigster Wärme und Pietät gegen dasselbe erfüllt, geht er über die Berechtigungsfrage, ohne sich um die Gewissensängstlichkeit Simions in diesem Punkte zu kümmern, noch auf das zur Beschwichtigung solcher Zweifel und Bedenken von Stern, Rebenstein, Lesser und Heymann in so beredter und mächtiger Weise vertretene Auskunftsmittel einer Synode weiter einzulassen, einfach zur Tagesordnung über! Bei alleu so oft wiederkehrenden Gelegenheiten, wo an ein Bündniß der Berliner Genossenschaft mit der theologischen Wissenschaft, sei es in was immer für einer Form, gedacht wird, macht Dr. Breßler die schärfste Opposition und mahnt, mit aller Kraft des Geistes und des Wortes, die ihm zu Gebote steht, die Versammlung, auf eigenen Füßen zu stehen und sich auf den Boden ihrer selbstständigen Einsicht und Ueberzeugung zu stellen und sich über die religiös-sittliche Berechtigung ihrer Schritte nur vor Gott und ihrem eigenen Gewissen aber nicht vor Menschen verantwortlich zu fühlen. Er spricht nicht mit Stern: „wir sind berechtigt, aber nicht befähigt und berufen,“ sondern: „wir sind, weil befähigt und berufen, auch berechtigt.“

Während aber die Hindeutungen des Hrn. Dr. Breßler auf die ersprießlichste Thätigkeit der Versammlung, einen Gottesdienst für Berlin betreffend, in der ersten Sitzung so vielseitigen Widerspruch erfuhren, hat die in derselben Sitzung ernannte, aus den Hrrn. Dr. Stern, Dr. Breßler, Simion, Rebenstein und N. Friedländer bestehende Sektion für die inneren religiösen Angelegenheiten es nicht unterlassen, sich mit dieser Frage zu beschäftigen, und in der fünften Sitzung vom 27. Mai stattet der Referent

Dr. Stern den Commissionsbericht über eine der nächsten Generalversammlung wegen Einrichtung eines Gottesdienstes vorzulegende Frage ab, welche dahin lautete:

„Beschließt die Versammlung noch vor Entscheidung der Synode über die Form des Gottesdienstes einen solchen für Berlin provisorisch einzurichten?"

Das Wichtigste in der Form dieses Commissionsvorschlages ist offenbar das Wort **provisorisch**, weil dieses die Bestimmung hat, den Widerspruch mit dem Inhalte des Aufrufes zu verdecken und die Berliner Genossenschaft ihrer Verantwortlichkeit den auswärtigen Mitgliedern derselben so wie der künftig zu berufenden Synode gegenüber zu entheben. Die endgültige Entscheidung soll auch fortan der Synode unverkümmert vorbehalten bleiben und für die Berliner Genossen nur das Recht einer vorläufigen, hinsichtlich ihrer Gültigkeit schwebenden Institution in Anspruch genommen werden. Dr. Breßler durfte sich hiermit vollkommen beruhigen, da, was er gewünscht, praktisch vollständig erreicht war, während die Motivirung als Theorie für kein Urtheil bindendes hatte.

Die Debatte bewegte sich zunächst über die Worte: „vor Entscheidung der Synode" und „provisorisch". Dr. Waldeck ist gegen ausdrückliche Hinweisung auf die Synode, Dr. Behrend gegen das Wort provisorisch. Lesser befürchtet, daß die gänzliche Weglassung der Versammlung den Vorwurf der Inconsequenz zuziehen könnte. Rebenstein vertheidigt das Provisorium, weil ohne dasselbe selbst Commissionsmitglieder gegen die Einrichtung eines Gottesdienstes in der Generalversammlung auftreten würden. Dr. Stern hält den Gottesdienst für nothwendig, aber nicht minder die Synode zur Erzielung einer gleichmäßigen Gestaltung des Gottesdienstes für sämmtliche Reformgemeinden. Heymann ist gegen das Wort „Entscheidung" und will statt dessen „Berufung" der Synode gesetzt wissen, weil er dieser im Judenthum das Recht der Entscheidung nur über allgemeine religiöse Fragen, nicht aber über den Gottesdienst zuerkenne, das Wort provisorisch aber müsse unter allen Umständen gestrichen werden. Ad. Meyer schließt sich diesem Antrage vollständig an, und führt gegen den Ausdruck provisorisch noch an, daß nur Wenige ihn in dem ausgesprochenen Sinn des Hrn. Dr. Stern auffassen, vielmehr die Mehrzahl es befremdend und auffallend finden werde, für eine Institution, der man selber und vorweg den Stempel des Unhaltbaren und Vorübergehen-

den aufdrückt, so große Mittel in Anspruch zu nehmen und zu verwenden, wie dies unsererseits wird geschehen müssen.

Dr. Stern proponirt nun die nachfolgende Fassung:

„Beschließt die Versammlung, noch vor Berufung der Synode einen dem gegenwärtigen Bedürfniß entsprechenden Gottesdienst für Berlin ins Leben zu rufen?"

die von der Versammlung angenommen wird.

Mit diesem Beschluß vom 27. Mai 1845 haben die Bevollmächtigten nach unserer Ueberzeugung das Todesurtheil über die Synode gesprochen, und bedurfte dasselbe, um perfekt zu werden, nur noch der Bestätigung der zweiten Generalversammlung.

Als von einem sehr richtigen Gefühl Zeugniß gebend, muß der entschiedene Widerwille der Versammlung gegen einen provisorischen Gottesdienst hervorgehoben werden. Der Gottesdienst ist wesentlich Gebet, dessen Charakter einmal jedem Provisorium widerstrebt. Das Gebet ist wesentlich Bekenntniß, oder es schließt das Bekenntniß als seine nothwendige Voraussetzung in sich. Was der Betende vor Gott ausspricht, trägt den Stempel der innersten Ueberzeugung in sich, und jeder zugelassene Zweifel an der Wahrheit dessen, was das auf Gott hingewendete Gemüth vor ihm äußert, hebt das Wesen des Gebetes auf. Der Begriff eines provisorischen Gebetes, dessen innere Wahrheit erst von einem andern Forum festgestellt werden soll, das also noch nicht der wahrhaftige Ausdruck des innern, das Gemüth nach allen Richtungen hin ganz und gar erfüllenden Glaubens ist, ist eine contraditio in adjecto, ein innerer Widerspruch, an dem kein Augenblick festgehalten werden durfte.[1])

Simion erklärt in dieser Versammlung, daß, so sehr der Gottesdienst ihm persönlich ein wahres Herzensbedürfniß sei und er demselben mit glühender Sehnsucht entgegenharre, so fühle er sich doch von seinem Gewissen getrieben, gegen die sofortige Einrichtung eines solchen in der Generalversammlung aufzutreten und alle Gründe, die nach seiner Ueberzeugung gegen die Berechtigung zur Herbeiführung eines solchen ohne die Berufung der Synode oder vor derselben sprechen, mit aller ihm zu Gebote stehenden Kraft geltend zu machen. Allen Einwürfen, und insbesondere denen von A. Meyer geltend gemachten gegenüber, welcher auf die Einheit des Collegiums

1) Es muß hier bemerkt werden, daß ein ähnliches Argument gegen die Synode und mit Rücksicht auf dieselbe zu treffenden provisorischen Einrichtungen von Hrn. Dr. Breßler namentlich in Bezug auf den Religionsunterricht gebraucht worden ist. Im Protokoll vom 4. November 1846 lautet seine diesen Punkt betreffende Aeußerung: „Soll die Jugend gewisse Grundsätze nur mit Vorbehalt aufnehmen, mit dem Vorbehalt, daß die Synode sie für gut befinde?"

und auf die Verpflichtung jedes einzelnen Mitgliedes, die nach Stimmenmehrheit gefaßten Beschlüsse desselben nach Außen hin zu vertreten oder mindestens nicht gegen dieselben aufzutreten — beruft sich Simion auf die unabweisliche Pflicht jedes Einzelnen, im Gebiete der Religion, wo es sich um Wahrheit und nur um Wahrheit handele, mit allen Mitteln und Kräften der Ueberzeugung dahin zu wirken und zu streben, daß die Wahrheit den Sieg behaupte. Irre er, so werde die Versammlung ihn eines Andern belehren; irre er aber nicht, so dürfe er die Hoffnung nicht aufgeben, daß es ihm gelingen werde, die Versammlung ihres Irrthums zu überführen.

In der nächstfolgenden Sitzung vom 29. Mai wird auf Anregung des Herrn Dr. Waldeck der Blick der Versammlung auf die Art und die Beschaffenheit des einzurichtenden Gottesdienstes hingelenkt. Der Begriff „zeitgemäß" oder „dem Bedürfniß entsprechend" sei zu vag und unbestimmt, und könne von jedem Einzelnen, je nach seiner individuellen Vorstellung, anders verstanden werden. Von der Ansicht aber, die man sich von dem zu entstehenden Gottesdienst bilde, hange das Urtheil über die Einrichtung eines Gottesdienstes überhaupt ab. Deshalb müsse die Frage, **ob** ein Gottesdienst einzurichten sei, von der Bestimmung, **wie** er eingerichtet werden solle, begleitet, oder wenigstens Letzteres im Collegium der Bevollmächtigten festgestellt sein. Ein blos deutscher Gottesdienst, der aber so vieles Herkömmliche (Ceremonien) beibehielte, könnte nicht befriedigen, wenn er nicht einer innern wesentlichen Umgestaltung entgegengeführt würde. Simion nimmt hiervon Veranlassung, um zu äußern, es fehle für den Angenblick einem zu schaffenden Gottesdienst jede feste Basis, die nur eine Synode geben könne. Dr. F. J. Behrend stimmt Dr. Waldeck bei; der Gottesdienst müsse nicht nur deutsch, sondern auch vollkommen zeitgemäß sein, und unabhängig von der Synode, die er für ein bloßes Luftgebild halte, ins Leben gerufen werden. — Dr. Stern will Waldeck, Simion und Behrend zugleich begegnen. Wenn ersterer meint, es sei unsere Absicht, ein fertiges Judenthum zu Papier zu bringen, so sei er im Irrthum. Ebenso Simion, wenn er glaubt, wir würden der künftigen Synode nichts weiter als die Bitte um ein neues Judenthum vorlegen. Endlich spreche er Behrend gegenüber die Ueberzeugung aus, daß eine Synode wohl zu Stande kommen werde. Wie dem aber auch sei, so dürfen wir nicht vergessen, daß unser Ziel nicht die Synode, sondern die Reform sei, und daß wir diese um jeden Preis erstreben müssen. — Simion findet sich veranlaßt, auf mehrere Äußerungen der vorigen Redner

zurückzukommen. Das Verlangen des Hrn. Dr. Waldeck nach einem Gottesdienste, der lediglich seinen Sympathien entspreche, könne er nicht billigen. Eine geoffenbarte Religion — und als solche haben wir die unserige anzuerkennen — dürfe nimmer mehr einem solchem Maßstabe unterworfen werden. Habe man aber diese Absicht, so gehe man offenbar über die Gränzen des Aufrufes hinaus und mache jede Verständigung unmöglich. Den Aufruf betrachte er als die Constitution, die wir mit unserer Namensunterschrift gleichsam beschworen haben und nur an sie sei er gebunden. Gegen Ansichten wie die hier ausgesprochenen müsse er protestiren und den Vorsitzenden auffordern, ihn hierin zu unterstützen. Dr. Stern findet hierzu keine Veranlassung, da hier der Ort sei, sich offen und unverhohlen auszusprechen.

Nachdem Simion und Dr. Waldeck es abgelehnt, dem Antrag des Dr. Stern zufolge, Vorträge in der Generalversammlung über den zu errichtenden Gottesdienst zu halten und in diesen die dafür und dawider geltend gemachten Ansichten zu entwickeln, ein jeder von ihnen nur seine eigene persönliche Meinung vertreten zu können, erklärt hatten, und der Vorsitzende zum Berichterstatter in der Generalversammlung erwählt worden war, spricht Rebenstein seine Meinung dahin aus, daß wir — selbst wenn die Mehrzahl unter uns für unser eigenes Heil gar keines Gottesdienstes bedürfte, — doch die unabweisliche Pflicht haben, der Gesammtheit von etwa 300 Personen, die eine bei Weitem noch größere Zahl repräsentire, einen Gottesdienst zur Befriedigung ihres Andachtsbedürfnisses zu geben. Diese Rücksicht gebiete uns, vorerst nur die Sache im Auge zu haben, und uns mit den Einzelnheiten erst später zu beschäftigen. Demnach solle auf die Frage wegen des Gottesdienstes unmittelbar die folgen, ob man zur Ausführung dieser Maßregel die Mitwirkung von Repräsentanten wünsche und solche wählen wolle. — Dieser Vorschlag wird schließlich von der Versammlung genehmigt.

Der Eindruck dieser durch ihren hohen Ernst imponirenden Debatten wird nur von demjenigen übertroffen, welchen die über diese den Gottesdienst betreffende Frage stattgefundene Verhandlung in der zweiten Generalversammlung vom 4. Juni hervorbrachte. Die leitenden Gesichtspunkte waren freilich dieselben und konnten schwerlich durch neuhinzukommende vermehrt werden. Doch gewannen sie an Interesse und Lebendigkeit dadurch, daß eine ungleich größere Versammlung sich ihrer bemächtigte und sie von den mannigfaltigsten Seiten beleuchtete.

Dr. Stern als Berichterstatter der Commission im Vorstande und des Vorstandes in der Generalversammlung ließ die schöne Gelegenheit nicht unbenützt, die Macht seiner Beredtsamkeit zu entfalten, indem er die schon in der Commission und in erweitertem Maße im Schooße des Vorstandes für und wider die Eröffnung eines Gottesdienstes vor der Berufung einer Synode ausgesprochenen Ansichten mit großem Geschick und Talent vor den Augen der Versammlung entwickelte und diese dann zur ernsten Erwägung und Prüfung der Gründe und vollends zur richterlichen Entscheidung zwischen den Parteien aufforderte. Er ist seiner Zeit wegen der Unparteilichkeit, mit welcher er eine ihm selbst widerstrebende Ueberzeugung behandelte und wegen des Geschicks, mit welchem er eine so schwierige Aufgabe löste, selbst von den Gegnern derjenigen Ansicht, für welche er sich schließlich entschieden hat, sehr belobt worden. Die Geschichte aber muß das unparteiische Urtheil aussprechen, daß er hierin das Schicksal des berühmten Mischnahlehrers Rabbi Meïr theilte, dessen Entscheidungen von seinen Zeitgenossen deßhalb nicht angenommen wurden, weil er die beiden äußersten Enden des Widerspruches — Gottesdienst und Synode — mit gleichem Scharfsinn zu vertheidigen wußte. —

Gegen einen sofort ins Leben zu rufenden Gottesdienst traten in der Versammlung Ansichten von ganz origineller Färbung auf. Viele gingen von der Behauptung aus, der Gottesdienst sei der Leib der Religion und setze darum ein fertiges Glaubensbekenntniß als die Seele voraus, die er einschließen und dadurch zur Erscheinung bringen wolle. Ein solches fertiges Glaubensbekenntniß als die nothwendige Voraussetzung eines Gottesdienstes besitze man aber noch nicht, dieses müsse erst von der Synode festgestellt werden. Von den Bildern, deren sich die verschiedenen Redner zur Darstellung dieses ihres Gedankens bedienten, wird später auch die Rede sein. Der Grundgedanke aber beweist die Richtigkeit dessen, was wir oben sagten, daß nämlich der erste Theil des Aufrufes, welcher die Bekenntnisse und Ueberzeugungen entschieden ausspricht, von dem letztern Theil, welcher die Synode in Aussicht stellt, hinsichtlich seiner Kraft und Bedeutung geschwächt, in Frage gestellt und aufgehoben worden ist. Hr. Dr. Stern sagte, gegen Waldeck und Simion gewendet, der Eine sei eben so sehr im Irrthum, wenn er meint, wir wollen ein neues Judenthum selbst machen, wie der Andere, wenn er glaubt, wir wollen uns ein neues Judenthum von der Synode machen lassen. Man muß aber fragen: wenn wir selber keines schaffen und es

auch nicht von der Synode schaffen lassen wollen, an welche Heiligen haben wir uns dann zu wenden, um aus ihrer Hand das neue Judenthum zu empfangen? Auf diese Frage giebt es nur eine Antwort, und diese lautet: „das neue oder erneuerte Judenthum, das in verjüngter Gestalt uns entgegentretende und uns fesselnde Glaubensbekenntniß ist im Aufrufe enthalten, und derjenige Theil desselben, welcher die Endgültigkeit dieses Glaubensbekenntnisses von der Entscheidung einer Synode abhängig macht, muß als ein Widerspruch entfernt, die Synode als ein Irrthum aufgegeben werden.

Zwischen diesen Endpunkten bewegte sich die Debatte in der Abstimmung über die Frage: soll sofort zur Errichtung eines Gottesdienstes geschritten werden? war ihrem eigentlichen Sinne nach eine Abstimmung über die Frage: soll der erste oder der letzte Theil des Aufrufes, der des selbstständigen Bekenntnisses oder der, welcher die Feststellung desselben von der Synode erwartet, beibehalten werden? Die Entscheidung fiel für den erstern und gegen den letztern aus.

Da es sich um eine so hochwichtige Angelegenheit, um die Sicherstellung der Zukunft einer jungen Gemeinde handelte, so ist die Art, in welcher die Entscheidung herbeigeführt wurde, nicht ohne kulturhistorisches Interesse. Dr. Wiener erhebt sich gegen die Frage. Es scheine ihm, äußert er, verkehrt, wenn man mit einem Gottesdienst anfangen wolle; der Kultus ist die Verkörperung des Glaubens; wir aber suchen noch nach einem Inhalte für den Glauben. So lange die Glaubenssätze von der Synode nicht festgesetzt seien, so lange wissen wir auch nicht, wie und was wir beten sollen. Wir sind auf der Auswanderung aus dem alten Gebiete des Glaubens begriffen; so lange der Hafen nicht gefunden, hieße es, auf dem schwankenden Ozean ein Gebäude errichten. Die Begeisterung für die Sache, wenn sie nur wahr sei, werde nicht verrauchen. Man warte darum &c.

Simion ist beinah unerschöpflich an Oppositionsgründen gegen den Gottesdienst. Eine allgemeine Belebung der Religion, ein volles Erwachen aus der Erstorbenheit müsse ihm vorangehen, mit ihm aber beginnen, sei der Weg zum Untergange; er muß das Ziel, die Krone unserer Bestrebung, nicht ihr Anfang sein. Mit dem Resultate anfangen, ohne die geistige Arbeit gethan zu haben, aus welcher erst dasselbe hervorgehen könne, erscheine ihm allzubequem und oberflächlich. Erst Religion und dann Gottesdienst, nicht umgekehrt.

Dr. Behrend. Es drehe sich die ganze Debatte um die Synode, die er für ein Phantom halte. Keiner werde sich in seinem religiösen Verhalten durch sie bestimmen lassen. Es handele sich hier um

einen würdigen Gottesdienst, worüber das Urtheil feststehe. Und sollte die Synode dennoch zu Stande kommen und diese an dem Gottesdienst etwas ändern, nun, so wäre dies kein so großes Unglück. Hatte doch das Gebet der Synagoge nie eine stabile, unwandelbare Form; hat sich doch immer aus dem lokalen und temporären Bedürfniß heraus die Liturgie erweitert und beschränkt 2c.

Dr. Mankiewitz bestreitet das Recht der Bevollmächtigten für ein lokales Bedürfniß zu wirken, während ihre Thätigkeit dem Allgemeinen zugewandt sein soll. Auch sei nach ihm das Bedürfniß ein zweifelhaftes, mindestens ein sehr verschiedenartiges 2c.

Dr. Löwenstein betheuert, er fühle die Sehnsucht nach einem Gottesdienste so lebhaft wie Einer in der Versammlung, er müsse aber dieser das Recht der Entscheidung in dieser Frage entschieden absprechen. Nur im Herzen der Synode entspringe der labende Quell, aus welchem Befriedigung unserer Sehnsucht fließen könne.

Dr. Kornfeld stellt dem Gottesdienst das Prognostikon, es werde ihn dasselbe Schicksal treffen, welches schon den Jakobson'schen Gottesdienst getroffen habe, weil er auf keiner Synode fußte.

Dr. Waldeck vertritt die entgegengesetzte Ueberzeugung und sucht das faktische Bedürfniß auf der einen, die Möglichkeit der Befriedigung desselben auf der andern Seite als hier allein maßgebend zu beweisen.

Dr. Bergson schließt sich den Gegnern an und schlägt statt des Gottesdienstes „religiöse Versammlungen" vor.

Die Mehrzahl der Redner war gegen die Frage; ob ihr die Mehrzahl der Versammlung beistimmt, konnte nur die Abstimmung ermitteln.

Dr. Stern sucht nunmehr wie im Eingang so auch vor dem Schlusse hier vermittelnd zu wirken. Er giebt zu, daß alle Einwendungen, die er gehört, gewichtvoll seien, aber das Bedürfniß sei mächtiger, die Sehnsucht nach etwas Besserem entscheidender.

Womit Hr. Dr. Stern die Gegengründe zu entkräften und die Mehrzahl der Versammlung für Bejahung der Frage zu gewinnen sucht, ist namentlich folgende Wendung. Alle diese Einsprüche, sagt er, wären begründet, wenn die Absicht vorläge, **vor** Berufung einer Synode einen Gottesdienst für die **Gesammtheit** (nämlich auch der auswärtigen Genossenschaften) und **definitiv** festzustellen. Dies aber soll nicht geschehen; für Berlin, nicht für die Gesammtheit der Genossen soll ein Gottesdienst ins Leben treten, dem nächsten, unabweislichen Bedürfniß soll augenblicklich genügt und zugleich den durch die Synode zu tref-

fenden Feststellungen vorgearbeitet werden. Die Ausführung solle aber auch nur unter Mitwirkung einer von der Versammlung zu ernennenden Anzahl von Gemeindemitgliedern (Repräsentanten) stattfinden (Protokoll vom 4. Juni).

Wir dürfen uns nur aufrichtig freuen und dem Hrn. Dr. Stern großen Dank wissen, daß es ihm gelungen ist, die Entscheidung der Versammlung zu Gunsten des Gottesdienstes herbeizuführen. Er hat sich dadurch allein ein unsterbliches Verdienst um die ganze Zukunft der Gemeinde erworben, die an dieser Frage wie ein Gebirge an einem Haare hing. Wir müssen jedoch hier das alte Wort wiederholen:[1]) „der Ueberlieferung wollen wir gern uns fügen, den Einspruch der Vernunft aber können wir nicht unterdrücken." Die am schärfsten betonten Worte in der Gegenrede des Herrn Dr. Stern sind offenbar Gesammtheit und definitiv. Was das letztere betrifft, so ist nicht-definitiv gleichbedeutend mit provisorisch. Daß man aber nur einen provisorischen oder nicht-definitiven Gottesdienst schaffen wollte, ist in der Vorstandssitzung von allen Stimmen aus schlagenden Gründen verneint worden und durfte nicht mehr als Motiv gebraucht werden.

Was aber den Unterschied zwischen einem Gottesdienst für Berlin und einem für die Gesammtheit der Genossenschaften anbelangt, so kann dieser nur auf der Thatsache beruhen, daß in der Berliner Genossenschaft ein Bedürfniß nach demselben unabweisbar, während für die Gesammtheit ein solches Bedürfniß noch nicht vorhanden oder noch nicht constatirt ist. Mit andern Worten, der Unterschied besteht darin, daß die Berliner Genossenschaft ein fertiges Glaubensbekenntniß besitzt, welches sie dem Gottesdienst zu Grunde legen will, während der Gesammtheit ein solches fehlt und erst durch die Synode festgestellt werden soll. Zwischen Denen aber, die ein Bedürfniß nach einem Gottesdienste fühlen, und Denen, welche es noch nicht fühlen, oder zwischen demjenigen Theil der Genossenschaft, welcher schon ein fertiges Glaubensbekenntniß hat, und dem, welcher es erst erwartet, ist jede Verbindung aufgehoben und jeder innere Zusammenhang zerrissen. Wie sie dann noch eine religiöse Gemeinschaft mit einander bilden und sich durch eine Synode vertreten lassen wollen, ist ein schwer zu lösendes Problem.

Der Eindruck dieser Versammlung war nach dem Bericht eines Correspondenten im Israeliten (1845. Nr. 25.) ein sehr günstiger,

[1]) אם קבלה היא נקבל ואם לדין יש תשובה.

Ton und Haltung würdig und kräftig, die Discussion war hart aber nicht stürmisch, voller Lebendigkeit, aber ohne Hitze und Uebereilung. Man konnte sich in der That keinen geschickteren Lenker der Versammlung wünschen als Stern, dem Kraft, Mäßigung und Beredtsamkeit in hohem Grade zu Gebote stehen. Die mitgetheilten Reminiscenzen aus den Reden der Opposition werden aber den Beweis liefern, daß ihr reformatorisches Bewußtsein noch nicht die rechte Frische und Schöpfungskraft besitzt. Die Synode und immer die Synode ist ihr drittes Wort. Sie haben sich diesen Lieblingsbegriff so artig objektivirt, daß sie nicht mehr erkennen, wer eigentlich die Synode sei und was sie zu bieten im Stande sein wird. Ist die Synode denn etwas anderes als unser eigenes religiöses Bewußtsein, das auf dem Boden des historischen Judenthums sich zu neuem Wachsthum eingepflanzt? Soll sie uns etwa eine neue Offenbarung, einen neuen Pentateuch, einen neuen Gottesbegriff bringen, daß wir mit dem Ausdruck unserer andächtigen Gefühle auf sie warten sollen, aus Furcht, wir könnten zu einem andern Gott beten als zu dem, den sie uns entdecken wird? Und doch klangen die Einwendungen mancher Redner so, als wollten sie all' ihr Denken und Empfinden einstweilen suspendiren, bis ihnen die Synode ein Regulativ dafür gegeben haben wird. — Denselben Aufruf, mit welchem sie gegen die Tyrannei des Buchstabens aufgetreten sind, halten sie nun ängstlich fest wie einen geoffenbarten Codex 2c.

In diesem schon damals gefällten unparteiischen Urtheil der Tagesgeschichte liegt Wahrheit und Klarheit. Die Oppositionsredner stellten sich dem Aufruf gegenüber in der That auf einen juristischen Boden, um sie zu widerlegen, mußte dieser Boden ihnen entzogen werden. Würde Dr. Stern mit den in diesem Urtheil dargelegten Gründen die Versammlung von der Wesenlosigkeit der Synode zu überzeugen gesucht haben, er hätte freilich auch nur dasselbe glückliche Resultat herbeiführen können; allein er hätte zugleich die junge Gemeinde unmittelbar aus Aegypten auf dem graden und kürzesten Wege, nicht aber auf schwierigen ungebahnten Umwegen durch die Wüste der Synode, in's gelobte Land der Religion eingeführt.

In der nächstfolgenden dritten Generalversammlung wurden fünf Repräsentanten zur Verstärkung der gottesdienstlichen Commission in den Personen J. Gerb, Dr. Kornfeld, Dr. Löwenstein, Louis Saling und E. A. Salomon ernannt und zwei Reglements für die Geschäftsordnung der theils durch die Generalversammlungen theils durch die Bevollmächtigten zu leitenden Angelegenheiten ange-

nommen. Aus dem erstern heben wir folgende Bestimmung hervor: „§. 1. Die Bevollmächtigten haben die Aufgabe im Namen der Gesammtheit, theils als ihre Vertreter selbstständig, theils nach eingeholter Zustimmung derselben, diejenigen Schritte zu thun, welche zur Verwirklichung der im Aufrufe ausgesprochenen Wünsche und Bestrebungen führen sollen.“[1]) Eine nähere Bestimmung darüber, welche Frage der Zustimmung der Generalversammlung unterliegt, und welche von dem Vorstande selbstständig zu entscheiden sei, fehlt, und scheint das Urtheil hierüber letzterem überlassen worden zu sein.

Der §. 2 zerlegt die gesammte Thätigkeit der Bevollmächtigten in einzelne Punkte, von denen fast alle auf die Synode sich beziehen und nie praktisch geworden sind. §. 12 gestattet den Einzelnen nicht sich unmittelbar mit einem Antrag an die Generalversammlung zu wenden; verpflichtet aber den Vorstand, einen von 10 Mitgliedern unterzeichneten Antrag der General-Versammlung vorzulegen. — Im zweiten Reglement bestimmt §. 2 den Geschäftsgang durch Sektionen. Der Geschäftskreis der Sektion für innere religiöse Angelegenheiten besteht a) für Einrichtung des Gottesdienstes; b) Berathung mit Autoritäten außerhalb des Vorstandes; c) Normirung religiöser Fragen für die Generalversammlung; d) Abfassung von Denkschriften für die Synode oder Rabbinerversammlungen. Die äußere Sektion hat a) für Verbreitung des Aufrufs zu sorgen, dann mit allen Beziehungen b) zu äußern Genossenschaften; c) zur hiesigen Gemeinde; d) zu den Staatsbehörden; e) zu öffentlichen Organen und Zeitschriften zu thun; ferner f) Mittheilungen über die Wirksamkeit der Gemeinde zu machen, und endlich g) für die Verständigung über die Berufung einer Synode zu sorgen.

X.

Denkschrift und Deputation an die zweite Rabbinerversammlung. Berathung und Feststellung der Liturgie. Erste Feier des Gottesdienstes.

Die Einrichtung eines Gottesdienstes in Berlin *vor* Berufung der Synode und *ohne* dieselbe war beschlossen. Die Führer der

1) Dieser den Zweck der Gemeinde ausdrückende Passus wurde in den später revidirten Statuten vom 4. December 1848 dahin abgeändert, daß er lautet: „Der Zweck der Genossenschaft ist es, auf dem Boden des Judenthums diejenigen Reformen ins Leben zu rufen, vermöge deren es mit dem Bedürfniß der Zeit und mit dem gegenwärtigen Bewußtsein seiner Bekenner in Einklang gebracht wird.“ Da dieser „Einklang“ im Grunde nichts anderes bedeutet als die „religiöse Befriedigung“, die bisher vermißt worden, so wäre es viel richtiger gewesen, das Streben nach religiöser Befriedigung auf dem Grunde des Judenthums als den positiven *Zweck* der Gemeinde, die Umbildung der religiösen Formen als das *Mittel* zu bezeichnen, deren sich die Gemeinde zur Erreichung ihres Zweckes bedient. In der gegenwärtigen Fassung ist der eigentlich positive Zweck der Gemeinde — die religiöse Befriedigung auf dem Boden des Judenthums — zu deren Nachtheil durch eine negative Form verhüllt und verdunkelt.

jungen Gemeinde fühlten festen Boden unter sich, die Grundpfeiler und die Stützpunkte des begonnenen Neubaues nicht außer sich, in wissenschaftlichen Autoritäten, sondern in sich selber, im Gefühl der eigenen Selbstständigkeit tragend. Das mußte Allen ein Gefühl der Erhebung gewähren und zum frischen und freudigen Schaffen und Wirken begeistern. Indeß bot sich in der damals nächstbevorstehenden zweiten Rabbinerversammlung, welche in Frankfurt a. M. im Juli 1845 tagen und über den Kultus berathen sollte, eine Art von Anlehnung an Autoritäten dar, ohne der eigenen Selbstständigkeit etwas zu vergeben. Man konnte nämlich den Ausgang dieser Berathungen völlig abwarten, die Beschlüsse über die einzurichtenden Kultusformen, wenn sie freisinnig genug ausfielen, sich aneignen, den Schwachen gegenüber auf sie hinweisen, und sie allenfalls nach eigener Einsicht und lokalem Bedürfniß modificiren. Man hätte damit Alles erreicht, was Simion anfänglich wollte, nämlich theologische Gutachten, und um dessen willen die Idee einer Synode eigentlich ins Leben gerufen worden ist. Das wäre praktisch und auf dem nächsten Wege zum Ziele führend. Allenfalls hätte man auf bestimmte Fragen, die man von der Rabbinerversammlung gern beantwortet gesehen hätte, die Aufmerksamkeit derselben hinlenken, nämlich bestimmte Fragepunkte ihr vorlegen können. Den einen oder den andern Weg einzuschlagen riethen in der That die praktischen Mitglieder des Collegiums (C. Heymann, S. Friedländer, Dr. Behrend). Allein die von Andern und insbesondere von Dr. Stern eifrig vertretene Ansicht ging auf eine direkte Verbindung der Berliner Genossenschaft mit der Rabbinerversammlung aus und machte geltend, daß beide Körperschaften ein und dasselbe Ziel, die Reform, verfolgten und sich nur in den Wegen dahin von einander unterschieden, daß wir Laien, die Mitglieder jener Versammlung aber die Wissenden seien. „Wenn wir" — sagt er — „die Nothwendigkeit des Zusammenwirkens beider Elemente für eine Reform im Judenthum anerkennen und wollen, daß beide in der künftigen Synode sich vereinigen, so müsse unfehlbar schon jetzt eine vorbereitende Beziehung zwischen ihnen eintreten" (Protok. vom 18. Juni 1845). Heymann bekämpft diese Ansicht oder Absicht auf's Entschiedenste und befürchtet von ihr eine Gefährdung unserer Bestrebungen, die wir provociren. Allein Dr. Stern, von Simion unterstützt, drang mit seiner Ansicht durch und die Fragen: 1) ob wir mit der Rabbiner-Versammlung überhaupt in Verbindung treten wollen? 2) ob ein Sendschreiben an dieselbe gerichtet, 3) ob dies Sendschreiben durch Deputirte übergeben werden soll? wurden von

der Versammlung bejaht und Dr. Stern, Rebenstein und Simion als Deputirte erwählt. Das aus den Entwürfen Simions und Sterns combinirte Sendschreiben an die Rabbinerversammlung wurde in der Sitzung vom 30. Juni genehmigt.

In einer der nächstfolgenden Sitzungen vom 5. Juli wurde über die Frage berathen, ob die Deputation mit einer Instruction und Vollmacht zu Unterhandlungen mit der Rabbinerversammlung zu versehen sei? wobei Dr. Breßler äußert, man müsse nicht nur den Deputirten keinerlei Instruction geben, sondern ihnen ausdrücklich jede Unterhandlung verbieten. Die ganze Mission sei nur ein Act der Höflichkeit, weiter dürfe sie nichts sein. Der freien Vereinigung von Männern, die in ihren Gemeinden Rabbiner sind, fehle jede Autorität für die Gesammtheit. Ein gegentheiliges Verlangen Rebensteins fand keine Zustimmung. Eine freundschaftliche Annäherung der Deputirten an die Mitglieder des Reformvereins in Frankfurt a. M. sowie ein Schreiben an den letztern wurde auf den Antrag Heymanns angenommen.

Das unpartheiische Urtheil der Geschichte muß es aussprechen, daß zu einer direkten Verbindung der Berliner Genossenschaft mit der Rabbinerversammlung nicht der mindeste Anlaß geboten und daß die Verbindung eine so unnatürliche war, daß aus ihr kein irgendwie ersprießliches Resultat für beide Theile erwachsen konnte. Für ein Zusammenwirken fehlte gänzlich der gemeinsame Boden. Beide Institute konnten wohl durch die Thatsache ihres Bestehens sich gegenseitig unterstützen und kräftigend auf einander einwirken, indem das eine auf das andere dem großen Publikum gegenüber als auf das sie ergänzende hinweiset. Die Rabbinerversammlung konnte auf die Berliner Genossenschaft und die sympathischen Zustimmungen, die ihr aus so vielen andern Gemeinden geworden, als auf eine redende Thatsache hinweisen, daß das Reformbedürfniß in den Gemeinden und namentlich in dem gebildetsten Theil derselben sich Bahn gebrochen, und daß sie daher dieselben zu lenken und zu leiten berufen sei, wenn sie nicht in Richtungen sich verirren sollten, die sie von dem Boden der Geschichte losreißen könnten. Die Reformgenossenschaft konnte wiederum auf die Rabbinerversammlung als auf diejenige Thatsache hinweisen, daß selbst die Rabbiner, die doch gewiß nur von religiösem Geiste getrieben, denen einerseits die historische Kenntniß des Judenthums und andererseits das öffentliche Vertrauen ihrer Gemeinden nicht abzusprechen sei, die Reform und zwar zur Erhaltung und Fortbildung des Judenthums und zur Belebung des religiösen

Sinnes für nothwendig erklären. Dieser moralische Einfluß, den das eine Institut stillschweigend auf das andere ausübt, diese Unterstützung und Kräftigung, die das eine durch das andere unausgesprochen empfängt, hören in dem Augenblick auf wirksam zu sein als sie beide mit einander in direkte Verbindung treten und ihre Interessen an einander knüpfen. Es giebt Symbole, die durch ihre Erklärung geschwächt werden, Thatsachen, die nur durch ihre Existenz, aber nicht durch einen sie erläuternden Kommentar wirken können. In diese Kategorien gehören die genannten Institute. Wie zwei Personen, die durch ihre gegenseitige Achtung für sich auch bei Andern Achtung erwecken, dies nicht mehr vermögen, nachdem sie mit einander in ein öffentliches Bündniß getreten und nunmehr durch ihr Interesse an einander gebunden sind, so mußte auch ein Bündniß zwischen der Rabbinerversammlung und der Reformgenossenschaft zum Nachtheil beider ausfallen.

Allein die Rabbinerversammlung dachte nicht daran mit der Berliner Genossenschaft ein Bündniß zu schließen und konnte ihren Deputirten so wenig wie dem Obervorsteher Hellwitz Sitz und Stimme in ihrem Rathe ertheilen. Sie betrachtete die Berliner Genossenschaft als eine Gemeinde unter den vielen Gemeinden, in welcher das Reformbedürfniß lebendiger hervorgetreten ist, und nahm ihre Adresse mit eben der Genugthuung entgegen, wie sie die Adressen so vieler andern Gemeinden entgegennahm. Die Berliner Deputirten verloren sich in dem weiten Zuhörerkreis, sie konnten lernen, aber nicht lehren, empfangen, aber nichts geben. Die Frankfurter Gemeinde, der gastfreundliche Wirth der Versammlung, hat die Berliner Deputirten als Ehrengäste behandelt. Das war Alles, wodurch sie sich von Andern unterschieden. Ob diese Stellung der Deputirten dem Selbstgefühl der Berliner Genossenschaft genügte, möchten wir sehr bezweifeln.

Und was vollends die Antwort auf die Adresse betrifft, so kann diese ihrem wesentlichen Inhalte nach — von Höflichkeitsformen abgesehen — für das Selbstgefühl der Genossenschaft nicht anders als niederschlagend bezeichnet werden. Nachdem der Eingang derselben es anerkannt hat, daß die Bewegung aus religiösem Bedürfniß hervorgegangen sei, sagt sie: „Daß die Genossenschaft im Drängen dieses Bedürfnisses sich bis jetzt nicht hat hinreißen lassen, selbstständig die Bahn der Umgestaltung zu betreten, und einerseits an die Rabbinerversammlungen sich gerichtet, andererseits als Ziel die Synode anstrebend, nur

die allseitige Bethätigung des Reformbedürfnisses gesucht habe, wußten sie ihr stets Dank".

Mit dieser der Berliner Genossenschaft jede Berechtigung zu selbstständigem Reformiren entschieden absprechenden Antwort konnte von den Deputirten nur Einer sich zufrieden erklären, Simion, mit dessen Grundansicht, daß die Laien nur ihr religiöses Bedürfniß kund zu geben, die Abhülfe aber von den Sachverständigen zu erwarten haben, sie vollkommen und fast gleichlautend übereinstimmte.

Wenn die Rabbinerversammlung in dieser Antwort es ausspricht, daß das Judenthum keinen Unterschied zwischen Rabbinern und Laien anerkenne, so meint sie damit, daß auch letzteren das Recht zustehe, ihr religiöses Bedürfniß kundzuthun und eine Abhülfe desselben zu erstreben, aber nur durch die Rabbiner und nicht durch sich selbst, weil — wie sie die Befürchtung in Form eines Wunsches ausdrückt — „diese leicht solche Wege einschlagen könnten, wodurch die Einheit unserer Glaubensgenossenschaft gefährdet werden möchte."

Die Rabbinerversammlung kann und will nicht anders die Genossenschaft denn als „den Boden betrachten, auf welchem sich die Resultate ihres Institutes verwirklichen können." „Sie werden uns" — schließt die Antwort — „als Gesammtheit und als Einzelne bereit finden, Ihre Bestrebungen mit unseren Kräften zu unterstützen, **wenn dieselben mit denjenigen Principien übereinstimmen, von welchen wir bei einer Reform des Judenthums ausgehen zu müssen glauben.**"

Auf dieser Grundlage ward das hypothetische Bündniß geschlossen, wenn man anders das ein Bündniß nennen kann, das auf Bedingungen und Voraussetzungen gestellt ist, die sich niemals erfüllen können. Die Rabbinerversammlung will die Genossenschaft unterstützen, wenn deren Reformen innerhalb der Principien sich bewegen, die sie ausgesprochen. Die Rabbinerversammlung hat aber, wie bekannt, keine Principien ausgesprochen; ihre Beschlüsse sind zugleich ihre Principien. Ueber diese mußte die Genossenschaft bei dem ersten Schritt, den sie zur Verwirklichung ihrer Bestrebungen that, hinausschreiten. Ein Bündniß kam also nie zu Stande; es mochte ein solches in der Einbildung existiren, und um auch diese zu zerstören, ward es in einer zweiten Adresse der Berliner Genossenschaft an die dritte Rabbinerversammlung in Breslau 1846 in optima forma gelöst und aufgehoben.

Das ist der geschichtliche Verlauf der Dinge, aus dem wir eine sehr fruchtbare Lehre schöpfen. Die Berliner Genossenschaft hätte sich

von jedem direkten Bündniß mit der Rabbinerversammlung fern halten und fühlen müssen, daß sie in der That eine ganz andere und viel höhere Stellung als jene einnehme. Schon dadurch, daß sie eine feste Gemeinschaft bilde, die nicht wie das Institut der Rabbinerversammlungen den Wechselfällen preisgegeben sei, ward sie zu einer dauerndern Wirksamkeit als jene berufen. Was aber das innere Wesen betrifft, so stellen wir den Berliner Aufruf weit hoch über die Protokolle der Rabbinerversammlungen. Ein Verein von Gelehrten, von dem jedes einzelne Mitglied der religiöse Führer einer bestimmten Gemeinde ist, kann sich seinem Wesen nach nicht mit der Aufstellung von allgemeinen Grundprincipien der Religion, deren nähere Anwendung der Freiheit der Gemeinden überlassen bleibe, befassen, sondern muß seine Thätigkeit auf die Beantwortung bestimmter religiöser Fragen richten, die in den Gemeinden, wo sie angeregt worden sind, ihre praktische Erledigung finden sollen. Die Diskussion, wie deren Beschlüsse müssen daher nothwendiger Weise das Gepräge der Kasuistik, und den starr-juristischen Charakter, der alle Freiheit ausschließt, an sich tragen. Die besondere Anwendung von allgemeinen Principien in concreten Fällen ist wesentlich Kasuistik und juristisch ausgeprägte Gesetzlichkeit, in welcher die freie Strömung der Principien versandet. Der Berliner Aufruf dagegen ist ein freier Erguß der tiefinnigen Ueberzeugung von den erhabenen Grundwahrheiten und Lehren des Judenthums, in welchem die hohe Begeisterung rauschet, und der wie ein mächtiger Bergstrom von der Höhe in die Tiefe hinabrollt und alles mit sich fortreißt, was ihm als dämmende Wehr entgegenzutreten sucht. Der Berliner Aufruf verhält sich zu den Protokollen der Rabbinerversammlungen ungefähr wie das Deuteronomium zum Levitikus, wie der prophetische Geist der Religion zum Geiste des Gesetzes, wie die ideale Theokratie der Propheten zur mosaischen, wie die Ethik der Hagada zur ausgeprägten Halacha, wie die Evangelien zur talmudischen Kasuistik. Ein direktes Bündniß zwischen dem prophetischen Aufruf und den kasuistischen Beschlüssen der Rabbinerversammlung war daher ein Unding. — Ein einziges Mitglied der Versammlung — und dieses ist kein Rabbiner und Prediger einer Gemeinde, sondern Jugendlehrer — nämlich Dr. Jakob Auerbach in Frankfurt a. M. stellte in der dritten Rabbinerversammlung einen Antrag, der nichts Geringeres bezwecken will, als daß die Versammlung das ausspreche, was ungefähr der Berliner Aufruf ausspricht, nämlich die inneren Grundprincipien der Religion als die Grundüberzeugungen des historischen

Judenthums und als die Trägerinnen einer die Gewissensfreiheit der Gemeinden schützenden Reform. Dieser Antrag Auerbachs, in den Protokollen der dritten Rabbinerversammlung S. 8 und 9 abgedruckt, ist gar nicht zur Berathung gekommen, und haben wir keine Erinnerung davon, daß irgendwo von ihm Notiz genommen worden wäre. Er verdient es aber um so mehr, daß die Geschichte sich seiner erinnere und daß er für etwa künftige Versammlungen erhalten werde. Er lautet wie folgt:

„Die Rabbinerversammlung wolle aussprechen, 1. daß das Judenthum als wahrhafte Religion der That, welche die Heiligung des ganzen Lebens fordert, vorzüglich auch die Beförderung sittlicher Zwecke und die Bethätigung der reinen Nächstenliebe von der Gemeinschaft seiner Bekenner verlangt; 2. daß dem Buchstaben und Geiste seiner Lehre gemäß, religiös-sittliche Handlungen der vollkommenste Ausdruck der Gottesverehrung seien; 3. daß eine Erkräftigung seines Verbandes auch für und durch diesen Zweck zu bewirken sei; 4. daß die Fortentwickelung seiner Institutionen zur Erfüllung seiner Aufgabe, nach dem Geiste seiner Lehre und seiner jeweiligen Stellung in der Welt, ebenfalls auf dieses Ziel hingerichtet sein müsse; 5. daß die Hingebung und Heiligung des Menschen für den sittlichen Zweck seiner Bestimmung und nach dem Willen Gottes besonders auch durch den öffentlichen Kultus zu erwecken und auszudrücken sei; und 6. daß daher fromme Werke der Liebe und Wohlthätigkeit (gemäß dem Ausspruche Hosea 6, 6.: „Denn Liebe verlange ich und nicht Opfer", und Sucka 49 b u. a: „Das Verdienst der Wohlthätigkeit ist größer denn das aller Opfer,") in der Gemeinschaft die Stelle der Opfer vertreten, welche nur unvollkommen durch die Gebetordnung ersetzt werden, indem hierdurch zwar eine höhere, geistigere Stufe begründet wurde, nothwendig aber auch das Gebet, welches als vorzüglicher Ausdruck des religiösen Gefühls in seinem freien Ergusse, weniger die Stelle religiöser Handlungen vertreten kann, in Erstarrung gerathen und in den bloßen Lippendienst eines sogenannten Pflichtgebetes ausarten mußte, wie aus der Geschichte der jüdischen Liturgie deutlich zu ersehen ist. — Zugleich wolle die Versammlung erklären, daß sie es für ihre Aufgabe halte, die Regeneration des Judenthums, seinem ursprünglichen Geiste und den Anforderungen der Zeit gemäß, besonders auch nach dieser Seite seiner religiös-sittlichen Entwickelung hin befördern zu helfen."[1])

1) Vergl. das Votum des Hrn. Antragstellers über die Sprache des Gebets in den Protokollen der zweiten Rabbinerversammlung S. 84.

Hätte die Rabbinerversammlung diesen Antrag des Hrn. Auerbach, der eine alle Kasuistik ausschließende Fülle von Innerlichkeit und prophetischem Geiste in sich schließt, in Berathung gezogen und ihn in dieser oder einer andern modificirten Gestalt angenommen, dann, aber auch nur dann wäre für ein Bündniß zwischen ihr und der Berliner Genossenschaft der Boden geschaffen worden. —

Hr. Dr. Stern berichtet aus Frankfurt an den Vorstand in Berlin, „daß fast alle versammelt gewesene Rabbiner unserer Sache zugethan sein, daß diese sich unserer Genossenschaft anschließen möchten, und es sei die offizielle Antwort der Rabbinerversammlung deßhalb nur als ein schwacher Ausdruck des innigen Interesses zu betrachten, welches die Rabbiner für unser Bestreben durchdringt. (Protokoll vom 31. Juli 1845).

Es ist wahr, daß viele Rabbiner persönlich von aufrichtigen Sympathien für die Berliner Genossenschaft erfüllt waren und sich über deren Kundgebungen herzlich freueten; doch bis zur Selbstverläugnung und Aufgebung der auf viel weitere Kreise der Judenheit sich erstreckenden eigenen Wirksamkeit gingen sie nicht. Als Mitglieder der Rabbinerversammlung und in derselben betrachteten sie die Genossenschaft immer nur als einzelne Gemeinde und daher als Object, auf welches die Resultate ihrer Bestrebungen hinzielten. Deshalb mochte auch die Antwort nur ein schwacher Ausdruck des Interesses gewesen sein, welches die einzelnen Rabbiner an der Genossenschaft nahmen, so war sie doch ein wahrer Ausdruck desjenigen Interesses, welches die Rabbinerversammlung als solche für sie haben konnte.

Ueberdieß muß zur Steuer der Wahrheit bemerkt werden, daß die zweite Rabbinerversammlung nicht mehr auf der Höhe der ersten stand und deshalb als solche die Bedeutung der Berliner Bewegung nach Gebühr zu würdigen — wie Stern und Andere es erwarteten, nicht mehr im Stande war. Schon durch die Wahl ihres Präsidenten, Stein, legte sie die Halbheit und Mittelmäßigkeit an den Tag, die sie und ihre Verhandlungen charakterisiren. Sie verwandete ihre Kraft und Zeit auf untergeordnete Fragen des Gottesdienstes, die der Präsident, dessen Lieblingsthema sie sind, in Haarspaltereien verzerrte, und ließ die Principienfragen der 1. Versammlung, den Conflikt zwischen Lehre und Leben, außer Acht. Eine vortreffliche Rheincorrespondenz im Israel, 1845 Nro. 38 äußert sich hierüber in folgender Weise. Nachdem Steins praktische Gemüthlichkeit gebührend anerkannt wird, sagt sie: „Allein die rechte wissen-

schaftliche Höhe, der umfassende historische Blick, der principielle Vorstand, mittelst dessen man die rechte Stellung des Judenthums erkennt, seinen Grundgedanken begreift, und jeder geschichtlichen Entwickelung, wie den verschiedenartigsten Bestrebungen der Gegenwart ihren rechten Platz anweis't, insonders aber für die größten Reformbewegungen mit allen ihren Schwingungen ergriffen und begeistert wird, gehen Stein ab. Sein poetisches Gefühl, so sehr es auch seine homiletische Thätigkeit fördern mag, verhindert ihn ferner auf der andern Seite, so manches, was sich, seinen ursprünglichen Gedanken nach, längst überlebt hat, mit klarem Blick anzuschauen, und nöthigt ihn, gewisse fromme Gefühle und religiöse Beziehungen hineinzulegen, resp. ihm anzudichten; beides also, jener Mangel und dieser Ueberfluß machen ihn unfähig, an dem wahren Lebensprocesse unserer Zeit, an ihrer tiefsten und innersten Richtung, an der Reform, in entschiedenem umfassenden Sinne, sich so zu betheiligen, wie dieses unsere theologische Capacitäten, ein Holdheim, ein Geiger u. A. [1]) thun, und wie Stein, nach der Stellung, welche die Frankfurter Gemeinde nach außen einnimmt, zu thun, am ersten das Recht hätte" . . . .

„Nun wird das Benehmen Steins als Präsident der zweiten Rabbinerversammlung vollkommen klar sein. Es mußte ihm nämlich alles daran gelegen sein, daß die Thätigkeit derselben hauptsächlich der Liturgie zugewendet werde. Und hat er auch nicht absichtlich die Berathungen über den Sabbath und die Ehegesetze verhindert, so war es ihm doch wohl lieb, daß es dazu nicht kam, wie er denn aus Besorgniß, ein anbrechendes Schisma zu unterstützen, sichtbarlich nur mit schwerem Herzen die Adresse der Berliner Reformgenossenschaft annahm und sie im Ganzen so günstig beantworten ließ."

Daß Stein im Voraus mit Dr. Frankel unterhandelte und nur auf die Versicherung, seiner conservativen Richtung in der Versammlung Geltung zu verschaffen, diesen zum Beitritt veranlaßte, ist bekannt. Daß er zwei Rednern, Geiger und Holdheim, als sie sich über Kultusprincipien umfassend aussprechen wollten, das Wort abschnitt, weisen die Protokolle S. 25 u. 33 aus. Daß er bei der Berathung über die Antwort auf die Berliner Adresse eine kleinliche Aengstlichkeit an den Tag legt, wird den lebenden Mitgliedern der Deputation

1) Sicherlich hat der Hr. Correspondent Einhorn im Auge und im Sinne gehabt, der damals schon geisteskräftig den Halbheiten Frankels und Mittelmäßigkeiten Steins gegenübertrat und seitdem eine glänzende Laufbahn als Reformator zurückgelegt. Sein energisches Eingreifen in die religiösen Verhältnisse der Juden Amerika's sowie die von ihm redigirte Zeitschrift Sinai berechtigen zu großen, großen Erwartungen.

noch erinnerlich sein. Was für ein Wunder, daß bei dem Geiste, welcher in der zweiten Rabbinerversammlung präsidirte, diese in dem Berliner Aufruf nichts anzuerkennen vermochte als den Verzicht auf die eigene Berechtigung zum selbstständigen Reformiren! Hätte die dritte Rabbinerversammlung ein Mitglied der ersten zum Präsidenten gewählt, d. h. wäre sie sich selbst und ihrem Geiste treu geblieben, sie hätte sicherlich in der Berliner Genossenschaft ihre treue Bundesgenossin erkannt und freudig anerkannt.

Nach der Rückkehr der Deputirten stattete Dr. Stern einen Bericht über die Rabbinerversammlung, von dem Geiste der Reform, der sie durchdrang und welcher von aller hierarchischen Anmaßung fern sei, von den hervorragenden Persönlichkeiten in derselben, die mit Kraft und Energie der Sache der Reform das Wort reden, ab, und suchte darzuthun, wie der kühlen und nüchternen officiellen Antwort zum Trotz die Mission von glücklichem Erfolge gewesen sei. Das Collegium der Bevollmächtigten schien befriedigt, bis auf Dr. Breßler, der in alle den zustimmenden Aeußerungen der Rabbiner sowie in den schönen Lebenszeichen der auswärtigen Gleichgesinnten keinen Fortschritt unserer Sache erblicken will, sondern eine Hemmung für die von ihm als Hauptzweck bezeichnete Einrichtung eines hiesigen Gottesdienstes; welcher Ansicht auch von Dr. Behrend beigepflichtet, von der Mehrheit aber stark widersprochen wurde. Man beschloß, die in ihre Heimath zurückkehrenden Rabbiner durch ein Festmahl zu ehren (Protokoll vom 7. August).

Endlich wurde zu der von Dr. Breßler als Hauptzweck bezeichneten und von Allen als solchen lebhaft empfundenen Einrichtung eines Gottesdienstes für die nächstbevorstehenden hohen Feiertage des Neujahrs- und Versöhnungsfestes geschritten und die Anwesenheit weniger Mitglieder der Rabbinerversammlung, Geiger, Salomon, Hirsch, Frankfurter und Jolowitz dazu benutzt, um über die Hauptpunkte desselben mit ihnen in Gemeinschaft mit der innern Sektion zu berathen. Die Fragen wurden mit allem hohen Ernst, den eine solche heilige Sache erfordert, in den Kommissionssitzungen behandelt und für die Plenarversammlung vorbereitet, und für den Ernst, den diese in dieser Angelegenheit an den Tag legte, giebt eine lange Reihe von Sitzungen (17te bis 30ste), die in kurzen Intervallen (vom 11. August bis zum 4. Oktober) auf einander folgten und in welchen die Debatten bis zur erschöpfenden Ausführlichkeit geführt wurden, ein vollgültiges Zeugniß. Die Feststellung der Form des Gottesdienstes für die genannten Feiertage ohne vorgängige

Generalversammlung und auf eigene Verantwortlichkeit der Bevollmächtigten wurde von diesen, allen Einwendungen zum Trotz, zum Beschluß erhoben. Die Vorarbeit für die Anordnung und Auswahl der Gebete aber wurde der gottesdienstlichen Commission im Verein mit den Repräsentanten überwiesen. Es ist dieselbe Liturgie für das Neujahrs- und Versöhnungsfest, welche mit geringen Aenderungen später in das Gebetbuch für die Gemeinde überging und aus der gemeinschaftlichen Thätigkeit von Dr. Stern, Rebenstein, Simion hervorgegangen ist. Da wir über das Gebetbuch als eine der wichtigsten Thaten der jüdischen Reformgemeinde noch sprechen werden, so nehmen wir hier von dem einzelnen Bestandtheil desselben Umgang. Die wichtigsten Punkte aber und die wesentlichen Abweichungen in den Formen des Gottesdienstes von dem der Synagoge wurden in den oben erwähnten Plenarsitzungen als Commissionsanträge diskutirt und festgestellt. Sie bestehen in folgenden Punkten: 1. bis auf wenige Stellen des Schema, der Keduschah, Wenißlach und des Priestersegens, die hebräisch und deutsch gebetet werden, die durchgängige Anwendung der deutschen Muttersprache; 2. die Weglassung des Schofar am Neujahrsfest; 3. eine mehrstündige Pause zwischen den Morgen- und den Abendgottesdienst am Versöhnungstage eintreten und dieselbe durch Vorträge 2c. auszufüllen zu lassen; 4. unbedeckten Hauptes zu beten, wobei jedoch dem Einzelnen die Bedeckung mit einem schwarzen Käppchen gestattet ist; 5. die Weglassung des in der Synagoge gebräuchlichen Gebetmantels (Tallis) für die Männer; 6. den Priestersegen nicht von sogenannten Ahroniden, sondern vom Prediger und Chor sprechen zu lassen; 7. die Mitwirkung weiblicher Stimmen im Chor; und endlich 8. das Zusammensein der Männer und Frauen in einem

1) In einer Sitzung vom 23. August äußert Rebenstein, daß „das Princip der Theilnahme der Frauen am gottesdienstlichen Gesang keineswegs antijüdisch sei.“ (Protokoll.) Vom Standpunkte des rabbinischen Judenthums scheint das bekannte קול באשה ערוה sowie die auch die thatsächliche Ausschließung der Frauen von dem Vorlesen der Tora und zwar משום כבוד הצבור für das Nichtjüdische dieser Maßregel zu sprechen. Daß sich aus der Bibel das Gegentheil beweisen läßt, wüßten wir nicht. Allein darin hat Rebenstein Recht, daß die Ausschließung der Frauen wohl anti-orientalisch, aber nicht anti-jüdisch sei, welches die Orthodoxie verwechselt, oder richtiger, daß sie anti-jüdisch, aber nicht anti-religiös sei, welches noch häufiger verwechselt wird. Da der Schauplatz des alten Judenthums der Orient war, so haben die orientalischen Sitten und Anschauungen Einfluß auf den religiösen Gottesdienst geübt; ein gleicher Einfluß muß aber den Sitten und Anschauungen des Occidents auf die religiösen Gebräuche der Juden eingeräumt werden. Dasselbe gilt auch vom Beten mit unbedecktem Haupte. Und wenn Bibel und Talmud es ausdrücklich verboten hätten, so würden sie hiermit immer nur ihre orientalische Anschauung ausgesprochen und somit für die Abendländischen Juden dasselbe geboten und das Gegentheil verboten haben.

Raume und nur dadurch geschieden, daß diese die rechte, jene die linke Seite desselben einnehmen.[1])

Diese beschlossenen Abweichungen in so wesentlichen Formen des Gottesdienstes waren jedenfalls radikal und tief eingreifend, theils in biblische Verordnungen (Schofar), deren Geltung bis jetzt unangefochten feststand, theils in tief eingewurzelte Gefühle und Gewohnheiten, in welchen man bis jetzt, mindestens von Seiten des ungelehrten Publikums, das Charakteristische eines jüdischen Gottesdienstes erblickte. Für die fast ausschließliche Anwendung der deutschen Sprache hatte man ältere und jüngere Autoritäten, auf die man sich stützen und dem in diesem Punkte besonders dringenden Bedürfniß nachgeben konnte. Allein die Weglassung des Schofar und der Hauptbedeckung, der mehr ein ästhetisches als religiöses Bedürfniß zu Grunde zu liegen scheine, und wodurch man einerseits gegen die Autorität der Bibel und andererseits gegen die Gewohnheit verstieß, diese hätte schwerlich weder eine Rabbinerversammlung noch eine aus gemischten Elementen zusammengesetzte Synode zugegeben. Dazu bedurfte es in der That der Unbefangenheit, ich möchte sagen, der Ungenirtheit und Rücksichtslosigkeit völlig unabhängiger Männer, die des begeisterten Muthes voll, um das jüngste Vorurtheil unbekümmert, lediglich in ihrem durch ihre ästhetische Bildung rectificirten religiösen Fühlen und Empfinden, die allein maßgebende Autorität erblickten. Selbst die zwei Theologen, Dr. Hirsch und Dr. Frankfurter, von denen je Einer an einer Berathung des Vorstandes über die den Gottesdienst betreffenden Fragen theilnahm, schienen, von diesem Laien- und Löwenmuth angesteckt, wie gebildete Laien sich gerirt zu haben. So sprach Dr. Hirsch über den Schofar ab, weil er für unsere Zeit nicht passend und der biblische Schofar nicht mehr gekannt sei; zwei Argumente, von denen je eins das andere aufhebt. Nicht weil das Instrument mechanisch, sondern weil der Mensch geistig sich verändert hat, finden alte symbolische Handlungen keinen Anklang in seiner Seele mehr! Nicht weil der eigentliche biblische Schofar uns unbekannt geworden, sondern weil die ihm zu Grunde liegende religiöse Vorstellung uns abhänden gekommen, weil der ganze psychologische Mechanismus, vermöge dessen der Schofar in der biblischen Zeit ein so wesentlicher Bestandtheil des Gottesdienstes war, für uns nicht mehr zu finden ist, ist der Schofar für uns nicht zu gebrauchen.

1) Nach den Protokollen ist auch das Unterlassen der Kniebeugung bei dem Gebet „Alenu“ beschlossen worden.

Wenn der Prophet Elias unter uns erschiene und den biblischen Schofar entdeckte, so würden wir mit dem Talmud sagen: אין שומעין לו, „man dürfe auf ihn nicht hören," weil das Volk die Empfänglichkeit für ihn verloren hat. — Könnte er mit sich auch diese aus dem Grabe der Vergessenheit wieder erwecken, dann wäre es freilich ein Anderes. — So lange aber dies nicht der Fall ist, kommt es hier nicht darauf an, welches der eigentliche biblische Schofar sei, und auch nicht darauf, welches die eigentliche biblische Vorstellung war, die ihm zu Grunde lag, sondern lediglich darauf, daß mit dem in der Synagoge gebräuchlichen Schofar am Neujahrstage gar keine religiöse Vorstellung auf natürlichem, d. h. auf psychologisch-ästthetischem Wege für uns zu verbinden ist.

So stark indeß eine Opposition gegen diese tief einschneidenden Aenderungen im Schooße des Collegiums selber auftrat, so begeistert war die Mehrheit für eine consequente Durchführung ihrer Principien. Es gewährt einen wahrhaft erhebenden Eindruck, auch Männer, die nach ihrer Stellung mehr oder minder dem industriellen für Ideales abstumpfenden Leben angehören, für so hochheilige Güter der Religion mit Muth und Begeisterung kämpfen zu sehen. Wenn etwas im Stande ist, den Vorwurf gegen die durchweg materialistischen Tendenzen unserer Zeit zu entkräften, so sind es die Protokolle der jüdischen Reformgemeinde aus dem Jahre 1845. Wir müssen hier auch des seligen Bernhard Wolffenstein gedenken, den wir immer in den Reihen der entschiedensten Vorkämpfer streitend finden, und von dem die Protokolle Aeußerungen enthalten, die von Muth und ehrenwerther Gesinnungstüchtigkeit Zeugniß geben. Die Gemeinde, kann man sagen, hat sich ihr verlorenes Heiligthum der religiösen Befriedigung בחרבי ובקשתי „mit Schwert und Bogen" wieder erobert.

Da man die Formen des neuen Gottesdienstes ohne Mitwirkung der Generalversammlung feststellte, so fühlte man die Nothwendigkeit in einem das Programm desselben begleitenden Schreiben, der Gemeinde den Standpunkt des Vorstandes klar auseinanderzusetzen. „Wir sind", heißt es in demselben, „in den äußern Anordnungen unseres Gottesdienstes von den, jetzt freilich schon in großer Mannigfaltigkeit bestehenden Formen nicht unwesentlich abgewichen; desto mehr aber sind wir darauf bedacht gewesen, unsere Gebete zum bestimmten Ausdrucke der religiösen Ueberzeugung, die sich im Judenthume und nur im Judenthum kundgiebt, und die Bedeutung dieser besondern unserer Religion angehörenden Festtage zum lebendigen Bewußtsein

zu bringen. Unser Gottesdienst sollte kein solcher sein, der sich eine möglichst allgemeine, Allen in gleicher Weise zugängliche Gottesverehrung zur Aufgabe stellt, sondern ein solcher, der lediglich in dem bestimmten Religionsbewußtsein des Judenthums wurzelt, das sich zwar von den letzten Spuren einer nationalen Besonderheit frei zu machen sucht, aber seine eigenthümliche geschichtliche Entwickelung nicht aufgiebt, und darum eben so freudig zurückblickt auf seine Vergangenheit, in der es zum Träger einer ewigen Wahrheit berufen wurde, als es zuversichtlich auf die Verheißung der Zukunft schaut, in welcher die ganze Menschheit den einzigen unsichtbaren Gott bekennen und anbeten wird. Wir haben in der äußern Erscheinung unseres Gottesdienstes der allgemeinen Denk- und Empfindungsweise der Zeit ihr Recht werden lassen, in dem Inhalt unserer Gebete den einen und unveränderten Geist des Judenthums zur vollen Anerkennung zu bringen versucht."

Mit diesen schönen und würdevollen Bekenntnissen haben die geistigen Träger und religiösen Führer eines so bedeutenden Theils der Berliner Gemeinde den verflachenden Deismus und die seichten Aufklärungs-Theorien früherer Jahrzehnte entschieden von sich gewiesen und sind in das alte väterliche Heimathsland, in das Land des historischen Judenthums ihrer Gemeinde vorangegangen.

Damit in dem Festgottesdienste das wichtige Element der Predigt nicht vermißt werde, wurde — nachdem eine andere Mission gescheitert war — Hr. Rebenstein nach Magdeburg gesandt, um Hrn. Dr. Philippson aufzufordern, die Festpredigten am Neujahrs- und Versöhnungsfeste zu übernehmen. Hr. Dr. Philippson, im sichern Gefühle und in der festen Ueberzeugung, daß er dadurch der Wiedergeburt des historischen Judenthums in der bedeutsamsten Gemeinde Deutschlands einen wesentlichen Dienst leistet, folgte freudig dem ehrenvollen Rufe und hat sich seiner Aufgabe zur Zufriedenheit der Gemeinde entledigt.[1])

Der Gottesdienst, zu dessen Verherrlichung die rühmlichen Leistungen des Musikdirektors Hrn. Julius Stern sowohl in der Com-

1) Herr Dr. Philippson hat seitdem seine Ansichten über das Wesen des historischen Judenthums und namentlich in Beziehung desselben auf die jüdische Reformgemeinde in Berlin wesentlich geändert. Wir haben, von Hochachtung gegen die vielen Verdienste des Hrn. Dr. Philippson erfüllt, jede Polemik vermieden und auf seine angreifenden Artikel in der A. Z. d. J. nicht geantwortet. Doch fanden wir es für nöthig, mit Rücksicht auf dieselben unsere Ansicht über die Bedeutung des historischen Judenthums in dem Vorworte zu dem 3. Bande unserer Predigten festzustellen, worauf wir Hrn. Dr. Philippson sowie den geehrten Leser verweisen. Man vergleiche auch über diesen Punkt unser Schriftchen über Stahl's Christliche Toleranz. Berlin 1856. J. Abelsdorff. S. 41. 42.

position der Lieder als deren Ausführung durch den von ihm dirigirten Chor wesentlich beitrugen, wurde am Neujahrs- und Versöhnungsfest (1. 2. 10. October 1845) unter Theilnahme von gegen 600 Personen im Englischen Hause gefeiert und die junge Gemeinde ist durch denselben in ein neues Stadium der Entwickelung eingetreten.

Die Anzahl der Berliner Mitglieder erreichte damals die Höhe von 327, fast sämmtlich Familienhäupter. Die Zahl der auswärtigen Mitglieder betrug 426, die Gesammtzahl also 753.

XI.

Einführung eines allwöchentlichen Gottesdienstes am Sonnabend und Sonntag; Einweihung des Gotteshauses; der zweite Feiertag; Deputirtenversammlung.

Die Gemeinde hatte ihren ersten Gemeindegottesdienst gefeiert und sich selbst zum ersten Mal als solche erkannt. Sie fühlte, daß sie in dem Augenblick als religiöse Gemeinde geboren wurde, als sie das erste Zeichen eines innern religiösen Gemeindelebens gab, als der erste Schrei ihrer nach Gott verlangenden Seele nach Außen hin vernommen wurde. Sie fühlte, daß alles Vorhergehende nichts Anderes denn eine Vorbereitung für diesen Moment der Weihe und Heiligung war, ein hoffnungsvoller Zustand, der aber auch, ohne Gottes besondere Vorsehung, mit einer Fehlgeburt hätte endigen können. — Sie ward es lebhaft inne, daß in und mit der Feier des Gottesdienstes die wirkliche Wiedergeburt des Judenthums *für sie* zur vollendeten Thatsache geworden sei. Ja, auch die eigentlichen Urheber der Gemeinde und die Schöpfer des Segens, der durch ihren Bestand in's Leben gefördert worden ist, mußten, von diesem großen Moment überwältigt, sich's sagen, daß der Aufruf für sie einen Tag der Aussaat und der Einpflanzung segensschwangerer Keime in den tief verhüllten Schooß der Zukunft bedeutete, der erste Gottesdienst aber, mit dem ein fester Boden positiv religiöser Wirksamkeit gewonnen ward, für sie ein großer und freudiger Tag der Ernte geworden sei.

Der Eindruck war ein unbeschreiblich mächtiger, und der Erfolg ein segensreicher. „Wie ein fruchtbarer Regen nach langer, langer Dürre" — sagt ein Berichterstatter aus jener Zeit[1]) — „hat der Gottesdienst der Reformgenossenschaft die lechzenden Gemüther des gebildeten Theils der hiesigen Gemeinde erfrischt und belebt. Der

1) Israel. 1845, No. 44.

so lange brach gelegene religiöse Boden ist nun gelockert, die Aussaat gestreuet, an Licht und Wärme fehlt es auch nicht; und so werden wir einen üppigen Garten erblühen sehen, der das Auge ergötzen, das Herz erfreuen und weithin Leben und Gedeihen verbreiten wird." Daß die so hohe unerwartete Befriedigung eines lange niedergehaltenen und doch sich mächtig regenden dunkeln religiösen Bedürfnisses sowie zur Klärung auch zur Stärkung desselben wesentlich beitragen und in allen tiefergriffenen Gemüthern den lebhaften Wunsch nach Aufrichtung eines stetigen allwöchentlichen Gottesdienstes erwecken mußte, ist natürlich. Die rein theoretische Frage über die Berechtigung, die ehedem so viel heißes Blut machte, das gleichsam nur durch das Brausepulver einer Synode zu beschwichtigen war, schien bei der ersten aus dem innern Lebensboden der Gemeinde aufgegangenen reifen Frucht wie Blüthenstaub von den Weiden verweht worden zu sein. Was kümmert sich eine Gemeinde, welche durch die genossene religiöse Befriedigung ein so mächtiges Bewußtsein ihrer selbst gewonnen hat, um die Frage über die Berechtigung, solchen Genuß sich nicht wieder rauben zu lassen! In diesem Gefühl schwelgten vor Allen die Bevollmächtigten, die durch eine kühne That des Lebens sich den Dank und das Vertrauen ihrer Vollmachtgeber in so hohem Grade gewonnen hatten, und erkannten sie in diesem Gefühle zugleich ihre Pflicht, die junge Gemeinschaft auf die Ecksäule eines allwöchentlich wiederkehrenden öffentlichen Gemeindegottesdienstes dauernd zu begründen und unerschütterlich zu befestigen. Nach dem so glücklichen Vorgange des Festgottesdienstes war die Form für den Gottesdienst überhaupt gefunden. Gebete in der Muttersprache, Belehrung durch die heilige Schrift, die, Erbauung und Belehrung in ebenmäßigen Dimensionen verbindende und verschmelzende Predigt, verbunden mit erhebendem von meisterhafter Hand geleiteten Gesang, waren die vier wesentlichen Elemente desselben. Da man nicht in der unangenehmen Lage der reformatorischen Synagoge war, auf die alten todten Bestandtheile die neuen und lebendigen zu pfropfen, sondern frei war, in den letztern die ganze Kraft zu concentriren, so war man hinsichtlich des Zeitmaßes und der Dauer des Gottesdienstes in keiner Verlegenheit. Man hatte sich überzeugt, daß die biblischen sowohl als auch die den biblischen Geist athmenden alten Gebete von ihrer alten Kraft auf das jüdische Herz und Gemüth nichts eingebüßt und durch das jugendliche Gewand der deutschen Sprache von ihrer ursprünglichen Schönheit und Geistesfrische nichts verloren hatten. Auch hatte man hinsichtlich der neu zu schaffenden

Gebete freie Hand, die Gemeinde mit den reformatorischen Ideen der Neuzeit in einer sie belehrenden und erbauenden Weise bekannt zu machen, für welche, wie die Erfahrung gelehrt, diese sich so empfänglich als dankbar zeigte. Eine große Schwierigkeit aber bot der Tag des Gottesdienstes dar. Man mag die Thatsache, daß der überwiegend größere Theil der Berliner Juden den von jeher für die Begehung des Gemeindegottesdienstes geweiheten und geheiligten Tag des Sabbath dem geschäftlichen und gewerblichen Leben widmet, mithin den Sabbath oder Ruhe- und Feiertag zum gemeinen Arbeits- und Werkeltag herabwürdigt; man mag — sage ich, diese Thatsache bedauern, beklagen, ja unablässig gegen sie eifern, zu ändern war und ist sie nicht. Die Aufgabe war aber nicht, faktische Zustände zu ändern, die zu ändern unmöglich sind, sondern trotz derselben ein religiöses Gemeindeleben zu schaffen und zu gründen und den beinah ganz erloschenen religiösen Sinn innerhalb desselben von Neuem zu wecken und zu beleben. Bestände die ganze Religion oder das ganze religiöse Leben des Judenthums ausschließlich in der Feier des Sabbath, so hätte man allerdings entweder mit der Wiedergeburt eines erbauenden und erhebenden Gottesdienstes zugleich die Wiederherstellung des Sabbath erstreben und jenen lediglich an diesen binden, oder wenn dieses unmöglich, auf alles Weitere verzichten müssen. Allein die Sabbathfeier ist nicht die Religion, sondern nur ein Theil der Religion, oder richtiger eine der so vielen heiligen Institutionen der Religion. Dann besteht die Sabbathheiligung in der neueren Zeit nicht mehr wie in den biblischen Uranfängen des religiösen Lebens vornehmlich in der symbolischen oder unsymbolischen Ruhe und Einstellung der Arbeit, sondern ganz vorzüglich in der Selbstheiligung durch öffentliche und gemeinsame Gottesverehrung, welcher die Ruhe und Arbeitseinstellung mehr als Mittel dient. Die Heiligung des Tages hat sich einmal im historischen Gang der Verhältnisse in die Heiligung des Menschen an einem Tage verwandelt. Daß aber die Feier des Gottesdienstes einerseits im Judenthum nicht ausschließlich an den Sabbath gebunden, und andererseits das einzige Mittel sei, die Religion des Judenthums in der Judenheit zu erhalten und fortzubilden, ist eine feststehende Thatsache, die von keinem mit der Lage der Dinge Vertrauten bezweifelt werden kann. Es war also die Frage: ob man unter den gegebenen faktischen Verhältnissen — den Sabbath abgerechnet — für die Erhaltung des ganzen übrigen Judenthums durch die Errichtung eines Gottesdienstes wirken, oder, da man den Sabbath nicht retten kann, lieber auf

die Rettung des Judenthums verzichten soll? In dieser Alternative hatte sich die damalige Genossenschaft zu entscheiden, und sie hat sich für die Rettung des Judenthums entschieden.

Das Beispiel so vieler reformatorischen Synagogen, die aus Rücksicht auf diejenigen Mitglieder, welche in der alten Liturgie nichts geändert wissen wollen, diese auch fortbestehen lassen und die neuen Elemente, deutschen Gesang, Predigt ꝛc. hinzufügen, bot sich als Analogie dar, den Sabbathgottesdienst zu erhalten und neben demselben einen Gottesdienst an dem bürgerlich freien Sonntag einzurichten. Ein Resultat, zu dem man nicht ohne große Kämpfe gelangte. Daß man durch die Einführung eines doppelten Gottesdienstes am Sabbath und am Sonntag gegen das Princip — Entweder — Oder — verstieß, war man sich wohl bewußt. Doch sah man sich in dieser so höchst schwierigen Angelegenheit nothgedrungen, einer sonst gewiß nicht beliebten Akkomodationstheorie zu huldigen. Daß dieser aber für eine längere Dauer die Lebensfähigkeit fehlte, hat der Erfolg bewiesen.

In der Vorstandssitzung vom 10. November 1845 kam der Kommissionsbericht zur Berathung, der Generalversammlung vorzuschlagen, daß ein Gottesdienst an jedem Sonnabend und an jedem Sonntag stattfinden solle, und zwar ersterer als Akkomodation an das Historische und letzterer als solche an das Leben betrachtet und in den Gebeten und Vorträgen also bezeichnet werde.

Wie es scheint, ist man in der Kommission zu diesem gemeinsamen Resultat auf verschiedenen Wegen gekommen. Während die Einen den Sabbath als Hauptsache, den Sonntagsgottesdienst als Akkomodation betrachteten, war bei den Andern das Umgekehrte der Fall. Die Ansicht aber, nach welcher beide Tage als Akkomodation zu betrachten seien, und zwar der Sabbath an das Historische, der Sonntag an das Leben, scheint das Votum der Majorität zu sein.

Es muß aber zur Vermeidung von Mißverständnissen von vorn herein bemerkt werden, daß der Kommissionsbericht uns nicht ganz präcise formulirt zu sein scheint. Es kann nämlich unseres Dafürhaltens von einer Akkomodation im eigentlichen Sinne nur gegen das Leben nicht aber auch gegen das Historische die Rede sein. Derjenige Theil der Gemeinde, welcher den historischen Sabbath und nur ihn will, ist so entschieden in seinem Rechte, den Sabbathsgottesdienst zu verlangen, daß man die Einrichtung eines solchen keinesweges eine Anbequemung, sondern die Erfüllung einer Pflicht, oder die Befriedigung einer rechtlich wohlbegründeten Forderung nen-

nen kann. Dahingegen ist das Verlangen desjenigen Theils der Gemeinde, welcher für sich statt des historischen einen andern Tag als allwöchentlichen Feiertag eingesetzt zu sehen wünscht, ein solches, welchem man sich anbequemen muß. Indem die Commission hier auf eine Durchführung ihrer eigenen Ansicht von vorn herein verzichtet und nur die verschiedenen Wünsche der Gemeindeangehörigen berücksichtigt, verhält sie sich denen gegenüber, welche den historischen Sabbathgottesdienst verlangen, rein pflichterfüllend, Angesichts derer aber, die den Sonntagsgottesdienst beanspruchen, sich akkomodirend. Würde die ganze Gemeinde nur den historischen Sabbath verlangen, es fiele dann sicherlich Niemandem ein, ihn eine Akkomodation an das Historische zu nennen, während wenn das Umgekehrte der Fall wäre, daß nämlich die ganze Gemeinde nur den Sonntagsgottesdienst verlangte, man ihn noch immer eine Akkomodation an das Leben nennen würde. Das ist der Probirstein.

Nach Eröffnung der Debatte erklärt sich Dr. Kornfeld nur für einen Gottesdiensttag und zwar für den Sonntag. Der Sabbath habe faktisch aufgehört ein Ruhetag zu sein, die Ruhe desselben sei auf den Sonntag übergegangen, und nur an demjenigen Tage der Woche an welchem thatsächlich die Ruhe stattfindet, könne ein Gottesdienst gefeiert werden. Heymann meint, durch die Feier der beiden hintereinander folgenden Tage werde es sich erproben, welcher der eigentliche Wochenfeiertag (Sabbath) der Gemeinde sei.

Dr. Stern führt aus, daß wenn es möglich wäre, den seit uralter Zeit uns ehrwürdig gewordenen Sabbath zu erhalten, wir dies sicherlich thun müßten und würden. Da wir aber dem Lebensbedürfniß Zugeständnisse machen müssen, jedoch kein Mittel haben, dem Sonntag eine historische Weihe zu verschaffen, so sei es am gerathensten, sowohl dem Herkommen als der Nothwendigkeit nachzugeben. Durch den Sabbathgottesdienst werde allmählig auch der des Sonntags eine historische Berechtigung erlangen, so daß dann der Sabbathgottesdienst ohne Nachtheil werde wegfallen können.

Rebenstein erweist in einer längern Rede, daß wir nicht die Berechtigung haben, den Sabbath vom Sonnabend auf den Sonntag zu verlegen, welche nur der Synode zukommt. Es bleibe uns daher nichts übrig als den Sonnabend und den Sonntag zu feiern und zwar erstern als Sabbath, letztern als einen gottesdienstlichen Tag.

Dr. Löwenstein will beide Tage als gleichberechtigte angesehen und keinen Unterschied zwischen denselben in den Gebeten bemerklich gemacht wissen.

B. Wolffenstein erinnert an die Glaubensgenossen in der Provinz, die nicht in gleichem Maße wie die in Berlin den Sabbath zum Werktag machen und daß wir in Rücksicht auf dieselben, die wir für unsere Sache gewinnen wollen, den Sabbath nicht aufgeben dürfen.

Simion sucht zu beweisen, daß wir eigentlich nur den Sabbath festhalten. Der Sonntag sei nur ein Zugeständniß für Diejenigen, die nun einmal den Sonnabend nicht als Wochenfeiertag benutzen können. In diesem Sinne habe die Kommission ihren Antrag gestellt.

Dr. Breßler erklärt, seine Ansicht gehe dahin, der Genossenschaft auseinanderzusetzen, daß wir den Sonntag für den rechten Feier- und Ruhetag halten, den Sonnabend aber auch feiern wollen, um zu ermitteln, ob auch für den Gottesdienst an diesem sich eine hinreichende Zahl von Mitgliedern einfinden werde, obschon wir überzeugt seien, daß der Sonnabendgottesdienst sich nicht halten und der Sonntagsgottesdienst allein fortbestehen werde.

Nachdem noch Dr. Kornfeld, Dr. Behrend, Heymann und Dr. Waldeck an der Debatte theilgenommen, wird der Kommissionsantrag:

„In jeder Woche einen Gottesdienst am Sonnabend und am Sonntage einzurichten"

gegen zwei Stimmen, und der Zusatz: „daß der Sonnabend eine Akkomodation an das Historische, der Sonntag aber eine Akkomodation an das Leben sei" mit acht Stimmen gegen sieben von der Versammlung angenommen.

In der nächstfolgenden Sitzung vom 13. November, die mit demselben Gegenstand in Bezug auf die der Generalversammlung auseinanderzusetzenden Motive des gefaßten Beschlusses einer zweitägigen Feier in jeder Woche sich beschäftigte, ward die Frage angeregt, ob man es der Generalversammlung anheim geben dürfe, auch einen abweichenden Beschluß — wie etwa, daß der Sonntag oder der Sabbath allein gefeiert werden sollte — zu fassen, und wie man sich dem gegenüber zu verhalten haben würde? Simion nimmt hiervon Veranlassung zu einer sehr energischen Erklärung, die dahin lautete, „daß ein Beschluß unsererseits, den Sabbath zu verlegen, ganz unzulässig sei und von dem Ziele, welches sich die Genossenschaft gesteckt, ganz abweiche, daß sie damit aufhören würde, den auf Grund des Aufrufes constituirten Verein zu bilden, daß damit die Majorität eine neue Genossenschaft bilden würde, und daß er z. B. sich fortwährend nur als Mitglied jener ursprünglichen Genossenschaft be-

trachten könne, welche Fragen wie die angeregten, lediglich der Entscheidung einer Synode anheimzugeben beschlossen hätte.“ Heymann pflichtet ihm bei. Dr. Kornfeld erklärt dagegen die Generalversammlung für souverain, und beschränkt die Befugniß der Bevollmächtigten auf die Ausführung der von jener gefaßten Beschlüsse. Dr. Stern hält gleichfalls jeden Zweifel an der Autonomie der Generalversammlung für unzulässig, und es sei dann jedem Einzelnen überlassen, ihr gegenüber das zu thun, was er für recht halte, ein solcher Zwiespalt aber, meine er, sei nicht zu befürchten.

Hierüber muß bemerkt werden, daß Simion principiell in seinem Rechte war und daß die ihm entgegengestellten Gründe nicht zutreffend waren. Freilich ist die Generalversammlung unbeschränkt, per majora zu beschließen, was sie für gut findet, aber nur auf Grund des Aufrufes, der ihr zur Basis dient. Wie sie von dieser Grundlage wesentlich abweicht, hat sie sich aufgelöst und allenfalls einen neuen Verein auf einer neuen Basis begründet, aus welchem aber die Minorität erst nicht auszuscheiden nöthig hat, sondern in denselben nicht einzutreten braucht. Dieses mußte der Vorstand Simion gegenüber anerkennen und entweder seine Grundansicht, daß mit einem solchen in Rede stehenden Beschluß die Basis der ursprünglichen Vereinigung verrückt, der Aufruf zerrissen werde, widerlegen, oder wenn er (Simion) darin Recht hatte, ihn schützen. Die Befugnisse der Generalversammlung aber unbedingt und unumschränkt anerkennen, könnte eben so gut zur Auflösung der Genossenschaft im Judenthum, als zur Auflösung des Judenthums in der Genossenschaft hinführen.

Andererseits muß hervorgehoben werden, daß Simion bereits eine ähnliche Erklärung in Bezug auf die Einrichtung eines Gottesdienstes überhaupt ohne vorherige Berufung einer Synode, die auf Grund des Aufrufes hierzu allein competent sei, abgegeben, und für die Aufrechthaltung dieses Princips den Schutz des Vorsitzenden in Anspruch genommen habe, der ihm aber verweigert worden ist, weil hier der Ort sei, wo jeder seine Meinung frei äußern soll. Hat er sich aber damals in die Mehrheit des Vorstandes und der Generalversammlung gefügt und den Gottesdienst ohne Synode angenommen, so hat er auf sein Princip Verzicht geleistet, und man sieht nicht ein, weshalb er es jetzt bei einer principiell ganz ähnlichen Frage wiederum mit Aufwand von Eifer und Kraft in den Vordergrund stellte. Hinsichtlich der Befugniß, den Sabbath auf einen andern Tag zu verlegen, stehen Rebenstein und Simion auf einer

Linie, nämlich daß diese keiner andern Macht zustehe als der der Synode. Ihnen am weitesten gegenüber steht Dr. Breßler, der, wenn irgend eine Machtvollkommenheit hierzu in der Welt existirt, sie keiner andern zuerkennt als dem Collegium der Bevollmächtigten, und selbst die Rückfrage an die Generalversammlung vielleicht auch nur als bloße Form betrachtet, in die er nothgedrungen sich fügt, weil die Genossenschaft nun einmal sich diese Verfassung auf breiter Grundlage gegeben hat. — Wundern müssen wir uns jedoch, wie Rebenstein und Simion, wenn sie anders die Verlegung der Sabbathfeier für eine das historische Judenthum in einem seiner edlen Organe verletzende Maßregel halten, dazu kommen, die Machtvollkommenheit, eine solche Maßregel auszusprechen und zu vollführen, einer Synode und ausschließlich einer Synode im Judenthum zuzuerkennen, wo bekanntlich seit dem Erlöschen des Patriarchats in Palästina keine constituirte Religionsbehörde existirt, die im Stande wäre, für die religiösen Gewissen einer Gesammtheit bindende oder lösende Aussprüche zu thun. Eine Synode, und bestände sie aus lauter gelehrten Rabbinern, hätte ja keine andere Bedeutung als die der Sachverständigkeit und ihre Aussprüche keine höhere Autorität als die der Zuverlässigkeit ihrer Gründe. Finden sich aber diese Gründe auch im Schooße eines andern Collegiums, so hat Hr. Dr. Breßler Recht, dieses als die höchste Instanz anzuerkennen und von dieser an keine andere zu appelliren.

Ueber die nähere Beschaffenheit der Gottesdienste am Sonnabend und am Sonntag giebt ein in der Sitzung vom 5. Januar 1846 erstatteter Commissionsbericht dahin Aufschluß, „daß beide Tage als zu einer gottesdienstlichen Feier gleichberechtigt zu betrachten seien und deshalb weder an dem einen noch an dem andern auf eine besondere Heiligung des Tages hingewiesen werden soll.“ „Sämmtliche Anwesende“ (Simion fehlte, Rebenstein war zugegen) — heißt es im Protokoll — „gaben ihr Einverständniß mit dem von der Commission empfohlenen Verfahren zu erkennen“, welches entweder in Bezug auf Rebenstein ungenau, oder wenn dieser wirklich seine Zustimmung gab, diese uns nicht ganz consequent zu sein scheint. Die Commission mochte freilich der Meinung gewesen sein, durch dieses Auskunftsmittel der Gleichberechtigung der so äußerst zarten Frage wegen der Verlegung des Sabbath aus dem Wege gegangen zu sein, indem sie in dem Sonntagsgottesdienste den sabbathlichen Charakter nicht zum Vorschein kommen ließ, mithin den Sabbath auf keinen andern Tag verlegt hatte. Allein das Unzulässige

in der Sabbathverlegung besteht nicht in der sabbathlichen Feier eines andern Tages, sondern in der Nichtfeier (nämlich sabbathlichen) des eigentlichen Sabbathtages. Indem die Commission in dem Gottesdienste beider Tage den Sabbathcharakter nicht hervortreten läßt, hat sie freilich den Sabbath nicht auf den Sonntag verlegt, aber ihn doch am Sonnabend aufgehoben. In der Verlegung des Sabbath liegen zwei Momente, ein negatives, nämlich die Aufhebung des Sabbath am Sonnabend, und ein positives, die Verpflanzung desselben auf einen andern Tag. Wo wir daher zwischen der Verlegung und der puren Aufhebung zu wählen haben, müssen wir uns unbedingt für erstere entscheiden.

Die Frage kam vor die vierte Generalversammlung vom 19. November 1845, in welcher sie ihre Zersetzung und endliche Lösung fand. Der Antrag lautet: „Die Versammlung beschließt, daß der am 4. Juni d. J. beschlossene regelmäßige Gottesdienst nach denselben Principien möglichst bald ins Leben gerufen werde und allwöchentlich zwei Mal, an jedem Sonnabend und Sonntag stattfinde."

Die Reihefolge der Redner eröffnet Dr. Schwarz (cand. theolog.). Derselbe äußert, er habe nichts dagegen, daß auch am Sonntag ein Gottesdienst stattfinde, stelle aber das Amendement, daß die Sonntagsliturgie nichts mit der für den Sonnabend zu bestimmenden und mit dessen Feier überhaupt gemein haben solle, weil sonst ein Angriff auf das Wesen des Judenthums unsererseits geschehen würde.

Die Ansicht dieses die äußerste Grenze des Positiven bildenden Redners ging dahin, daß jedwede Gleichstellung beider Gottesdienste, sei es mit oder ohne Ausprägung des sabbathlichen Charakters in denselben, immer eine Beeinträchtigung des wahren Sabbaths sein würde. Er will daher für den Sonnabend einen Sabbathsgottesdienst und für den Sonntag einen Wochengottesdienst festgestellt wissen.

Das grade Gegentheil von diesem beansprucht ein ihm folgender zweiter Redner, Hr. Callenbach. Dieser erklärt sich gegen die Abhaltung eines Gottesdienstes am Sonnabend, für welchen, wie die thatsächliche Lage der Dinge einmal ist, keine Gemeinde vorhanden ist.

Ein dritter Redner, Hr. Selig, erklärt sich gleichfalls nur für den Sonntag, auf welchen aber nicht nur der Gottesdienst, sondern die ganze Sabbathfeier zu verlegen sei, und spricht der Genossenschaft aus allgemein religiösen Gründen die Befugniß zu dieser Einrichtung zu.

Hr. Wollheim ist gegen den Antrag, in welchem er eine Halbheit und Unentschiedenheit erblickt. Er wünscht auf Grund un-

serer heutigen bürgerlichen Lebensverhältnisse, die eine Sabbathfeier am Sonnabend unmöglich machen, die vollständige Verlegung des Ruhetages auf den Sonntag, und wenn ein Votum in diesem Sinne gegenwärtig vielleicht noch nicht zu erzielen sei, lieber die ganze Einrichtung eines Gottesdienstes für jetzt noch fallen zu lassen.

Dr. Wiener erkennt nur der Synode das Recht zu, die Verlegung der Sabbathfeier auf einen andern Tag zu dekretiren und erklärt sich mit dem Antrag bis zur spätern Entscheidung einer Synode einverstanden.

Simion macht darauf aufmerksam, daß in dem Antrage durchaus nicht gesagt sei, daß die Liturgie für beide Tage einander gleich sein solle; vielmehr habe sich die Mehrheit für das Gegentheil ausgesprochen.

Hr. Dr. Stern kann sich dieser Erklärung nicht anschließen, und muß sich und im Namen der Bevollmächtigten weigern, hier eine bestimmte Verpflichtung über den angeregten Punkt einzugehen.

Es folgt nunmehr eine lebhafte Debatte zur Begründung der verschiedenen Ansichten und Vorschläge, an der die Hrrn. Dr. Schwarz, Gaudchau, Natorff, Dr. Behr in verschiedenem Sinne theilnehmen. Letzterer hält es für allzubedenklich, den Bevollmächtigten vorweg beide Tage einzuräumen und die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander ihnen zu überlassen, und fordert die Versammlung auf, das Amendement Schwarz in ernste Berücksichtigung zu nehmen.

Hr. Rebenstein sucht nachzuweisen, wie der gestellte Antrag durchaus keine religiöse Festsetzung in sich begreife, und eben so wenig den Bevollmächtigten eine bedenkliche Macht in die Hände gebe.

Es erfolgt nun die Abstimmung, in welcher sämmtliche aus der Mitte der Versammlung hervorgegangenen Anträge und Amendements fallen und der Antrag der Bevollmächtigten mit großer Stimmenmehrheit angenommen wird.

In derselben Versammlung wurde auch der Antrag, dem Hrn. Dr. Stern auf zwei Jahre ein fixes Gehalt zu bestimmen, einstimmig angenommen und den Bevollmächtigten der Dank der Genossenschaft votirt. Auch zeigte Hr. Dr. Stern mit großem Bedauern den Austritt des Herrn M. S. Baswitz aus der Zahl der Bevollmächtigten (und aus der Genossenschaft) sowie den Eintritt des Hrn. B. Wolffenstein an dessen Stelle der Versammlung an.

Nach diesem errungenen Siege war die thätige Aufmerksamkeit der Bevollmächtigten auf die Realisirung desselben, nämlich auf die

baldige Einführung eines regelmäßigen Gemeindegottesdienstes, gerichtet, die sich nach zwei Seiten hin theilte, nämlich auf die Anschaffung eines geeigneten Lokals zum Gotteshause und auf die Feststellung der Liturgie. Es muß aber auch erwähnt werden, daß damals schon der Gedanke angeregt ward, welcher später in fruchtreicher Lebensgestaltung zum wahren Segen der Gemeinde geworden ist und wesentlich zu ihrer inneren Befestigung beigetragen hat. In der Sitzung vom 5. Januar 1846 wünscht Hr. Löwenherz über „den Religionsunterricht der Kinder" die Ansicht der Bevollmächtigten kennen zu lernen. „Von allen Seiten" — bemerkt er — „wird anerkannt, wie wünschenswerth es sei, diesen Gegenstand sobald als möglich in reifliche Erwägung zu ziehen." Die Hrrn. Dr. Behrend und Dr. Schnitzer äußern, sie hätten sich bereits seit längerer Zeit mit dieser Angelegenheit ernstlich beschäftigt und die Absicht gehegt, binnen kurzem mit einem hierauf bezüglichen bestimmten Antrag hervorzutreten. Dr. Stern steht diesem Antrage entgegen und wird ihn unverzüglich der innern Sektion zur Berathung zugehen lassen. In der nächstfolgenden Sitzung vom 13. Januar ward der erwähnte Antrag auf Einrichtung eines Regilionsunterrichtes für Knaben und Mädchen von den gedachten Herren eingebracht und von der Versammlung der Commission überwiesen.

In der Sitzung vom 18. Januar 1846 ward der Commissionsantrag: „Die Bevollmächtigten mögen die Miethung des Gropius'schen Lokales genehmigen," einstimmig angenommen und die sofortige Einberufung der Finanzrepräsentanten, die Lokalangelegenheit baldmöglichst zur Entscheidung zu bringen, beschlossen. Das Lokal wurde für 1450 Thlr. jährlich auf 5 Jahre gemiethet. Hinsichtlich der dem Eigenthümer desselben zu leistenden Gewähr für die Erfüllung der contractlichen Verpflichtungen zeigte sich einige Schwierigkeit, da die Gemeinde in Ermangelung der Korporationsrechte dieselbe als solche nicht übernehmen konnte und sie von Einzelnen übernommen werden mußte. Diese Schwierigkeit ward alsbald beseitigt, nachdem die Herren Adolph Meyer und Joseph Berend hochherzig sich bereit erklärten, im Verein mit Hrn. Dr. Stern unter persönlicher Garantie den Contrakt zu unterzeichnen.

Man ging nun mit allem Eifer und unter Aufbietung großer materieller Opfer daran, den regelmäßigen Gottesdienst mit dem nächstbevorstehenden Passahfeste beginnen und die Einweihung des neuen Gotteshauses einige Tage zuvor, am 2. April 1846 als an dem Jahrestage der Unterzeichnung des Aufrufes, stattfinden zu lassen.

Die hohen Ministerien der geistlichen Angelegenheiten und des Innern hatten auf Ansuchen der Genossenschaft die Genehmigung zur Einrichtung des Gottesdienstes ertheilt. Ein Beweis, daß man von dieser hohen Stelle aus damals auf die innere Entwickelung der religiösen Kultusverhältnisse im Schooße der jüdischen Gemeinde selbst im Sinne der am weitesten gehenden Reform nicht mit Mißtrauen hinblickte, vielmehr den ihr in Wahrheit zu Grunde liegenden religiösen Kern mit Genugthuung wahrnahm. — In einem im Januar 1846 von den Bevollmächtigten erstatteten und als Manuscript gedruckten „zweiten Bericht" wird dieses freudige Ereigniß zur Kenntniß der Gemeinde und der Auswärtigen gebracht, und hieran die Hoffnungen geknüpft,[1]) die freilich, weil sie mit ihm in allzu losem Zusammenhange standen, sich nicht erfüllten. — „Es ist bereits gelungen," wird in ihm gesagt, „ein ausgezeichnet schönes und unserm Zweck in jeder Beziehung entsprechendes Lokal, das etwa tausend Personen faßt, für unsern Gottesdienst zu miethen. Dasselbe wird für den 1. April vollständig für denselben eingerichtet sein, und wir können daher mit Sicherheit darauf rechnen, am Passahfeste unsern Gottesdienst beginnen zu lassen."

Die Einweihungsfeier fand am 2. April 1846 Abends 6 Uhr statt und zur Abhaltung der Einweihungspredigt ward der damalige Großherzoglich Mecklenburg-Schwerinsche Landes-Rabbiner Dr. S. Holdheim von Schwerin hierher berufen.

Es handelte sich hier nicht blos um einen Einweihungsakt für die Gemeinde, sondern auch unsererseits um einen Anerkennungsakt der religiösen Bestrebung der Genossenschaft vom Standpunkte unseres Rabbinats aus. Uns lag damals gewiß nichts ferner als der Gedanke, je unsern durch siebenjährige erfolgreiche Wirksamkeit liebgewonnenen Wirkungskreis in Mecklenburg aufzugeben und als religiöser Führer in den innersten Mittelpunkt der Berliner Reformgemeinde einzutreten. Wir mußten, nachdem wir das Gotteshaus seiner heiligen Bestimmung geweihet und uns somit zum Organ der religiösen Gefühle und Ueberzeugungen der in demselben versammelten Gemeinde gemacht haben werden, in unsere Gemeinden und in unser Rabbinat zurückkehren und uns sagen können, daß dadurch unsere Stellung diesen gegenüber nicht im mindesten alterirt worden sei. Da wir die religiösen Angelegenheiten der Mecklenburg'schen Gemeinden nicht allein, sondern unter Mitwirkung eines israelitischen

1) Daß auch in andern Gemeinden ähnliche gottesdienstliche Institute erstehen würden, weil von den höhern Behörden keine Hemmung zu befürchten stände.

Oberraths und in Gemeinschaft mit demselben vertraten, so mußten wir auf die Vermeidung eines religiösen Zwiespaltes im Schooße dieses Collegiums Bedacht nehmen. Wir legten deshalb die Berliner Berufung dem israelitischen Oberrath zur Begutachtung vor, welcher bis auf Eine Stimme, die in der Berliner Bewegung nur Vernunftreligion erblickte, uns seine vollste Zustimmung gab. Wir bemerken dies, um zu constatiren, daß unser damaliges in der Einweihungsrede ausgesprochenes Urtheil ein unparteiisches und aufrichtiges war, und — wir dürfen es mit freudiger Genugthuung ausdrücken — noch dasselbe ist, welches uns in diesem Augenblicke bewegt und beseelt.

Wir erkannten damals in dem Aufrufe die positiven Grundlagen an, auf welchen der zwölfjährige Bestand der Gemeinde ruhet und diese ihr inneres Leben höher entfaltet hat. „Die Entfernung alles dessen," — sagten wir — „was als erstorbener Zweig an dem Baume des Glaubens sein Leben nicht theilt und nicht fördert, kann noch immer nicht seine Lebenskraft erhöhen. Dies können nur die lebendigen Zweige, durchtränkt von den Lebenssäften des Baumes, Kraft und Nahrung aus ihm ziehend, und dieselbe in gleichem Maße ihm mittheilend. Der weise Gärtner schneidet die verdorrten Zweige ab, die dem Wachsthume schaden, aber er hütet sich, das Messer an die Zweige zu legen, in welchen noch frisches Leben vorhanden ist" (S. 11). — „Retten aus der Zerfallenheit, was in unserer geistigen Gesammtentwickelung fortbestehen kann!" „Unser Glaube ist ewig; unser inniges, kindliches Verhältniß zu Gott, das dieser Glaube uns offenbart, unvergänglich; unsere tiefgefühlte Gemeinschaft mit dem Allvater unveränderlich; das tief empfundene Bedürfniß der göttlichen Gnade unauslöschlich; das Gebot der sittlichen Lebensheiligung als Einzelne und der Heiligung Gottes als Gesammtheit unwandelbar. Alles das steht mit der geistigen Gesammtentwickelung der Menschheit nicht nur nicht im Widerstreit, sondern ist vielmehr ihr wesentliches Lebenselement, ihr höchster Zielpunkt. Nur dasjenige, was wir zu thun haben, um diesen Glauben in uns lebendig zu erhalten, nur der einer entlegenen Geschichte angehörende Ausdruck des Glaubens muß eine Erneuerung und Umbildung erfahren, wenn er mit der Gesammtentwickelung der Gegenwart nicht mehr im Einklange steht" (S. 14). — „Von dem Irrthum kann man nur durch die Wahrheit, nicht aber durch einen andern Irrthum befreiet, der Aberglaube kann nur durch den reinen Glauben, aber nicht durch den Unglauben überwunden, die Fessel der todten Satzung kann nur durch den lebendigen

Geist gebrochen werden. **Nur eine wahrhaft höhere Stufe der innerlichen Religiösität berechtigt zur Aufgebung dessen, was auf der niedern Stufe noch Bedürfniß und Pflicht ist.**" (S. 16.) Die Rede, welche einen ausführlichen Commentar des Aufrufes bildete und den positiven Charakter desselben in den Vordergrund stellte, ist in B. Behr's Buchhandlung in Druck erschienen. Die Einweihungsliturgie bestand in einigen ihrem Inhalte nach der Tagesfeier angemessenen Chorälen, einer Rede des Herrn Dr. Stern, welche die Dankgefühle der Gemeinde vor Gott, dessen Güte so weit geholfen hat, ausdrückte, dem Bekenntnißgebet „Höre Israel" vom Prediger hebräisch recitirt, dann von Chor und Gemeinde gesungen, der Einweihungspredigt und einem Segen des Predigers.

Da die erste Feier des regelmäßigen Gottesdienstes nach der Einweihung mit dem Festgottesdienste des Passahfestes beginnen sollte, so stellte sich alsbald die Frage heraus, wie es mit dem nichtbiblischen zweiten Feiertage gehalten werden solle. In der Sitzung vom 7. Februar 1856 wird der Bericht über das Resultat der hierauf bezüglichen Berathung der gottesdienstlichen Kommission abgestattet, welche den Antrag stellt: „daß mit Ausnahme des Neujahrsfestes bei uns überhaupt der 2. und resp. 8. Festtag durch einen Festgottesdienst nicht gefeiert werden soll." Heymann bemerkt, da im gegenwärtigen Jahre der 1. u. 8. Feiertag auf einen Sonntag und einen Sonnabend fallen, an welchen Tagen ein Gottesdienst jedenfalls stattfindet, so sei die Frage des Festgottesdienstes keine brennende und deshalb nicht nöthig, schon jetzt ein Princip aufzustellen, vielmehr gerathener, die Entscheidung darüber der nächstbevorstehenden Ankunft der Deputirten vorzubehalten. Dr. Waldeck und mit ihm Dr. Behrend wollen in diesem Vorschlage ein gefährliches principloses Schwanken erblicken und dringen auf consequente Entscheidung der Frage. Dr. Breßler kann die auswärtigen Mitglieder nicht als Deputirte d. h. als Vertreter eines Gesammtwillens anerkennen und ihnen deshalb auch nicht den geringsten Einfluß auf die Beschlußnahme in Angelegenheiten wie die vorliegenden einräumen. Er erkennt in der bisherigen Doppelfeier mit Ausnahme des Neujahrstages einen Mißbrauch, der ohne Weiteres abzustellen sei. Simion will, daß man sich klar mache, ob man noch innerhalb der Grenzen des Aufrufs stehe, oder dieselben überschritten habe. Ist ersteres der Fall, so könne man über die Abschaffung des 2. Feiertages ohne Synode nicht eigenmächtig entscheiden. Er habe, als von der Ein-

richtung eines Gottesdienstes überhaupt zum ersten Mal die Rede war, seine Opposition wiederholt und offen zu erkennen gegeben und das Vorhaben als ein unberechtigtes und mit dem Aufruf in Widerspruch stehendes bezeichnet. Doch müsse er den energischen Vertheidigern des Gottesdienstes die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie um einer großen Sache willen und im Hinblick auf die bedeutsamen Erfolge, die an sie für die Ziele der Genossenschaft geknüpft sind, von der Furcht einer Inconsequenz sich nicht zurückschrecken ließen, ihr erhabenes Ziel zu verfolgen. Waren alle diese Gründe auch nicht im Stande, seine principiellen Bedenken zu beseitigen, so habe er doch, nachdem der Gottesdienst beschlossen worden, demselben als einer auch von ihm anerkannten an sich heiligen Sache seine besten Kräfte gewidmet und für sein Zustandekommen mit Eifer gewirkt. Ein Anderes sei es aber jetzt mit der Abschaffung der zweiten Feiertage. Diese Maßregel sei für die hohen Zwecke der Genossenschaft von der einen Seite ebenso unbedeutend als sie von der andern Seite mit den Grundsätzen des Aufrufes im offenen Widerspruch stehe. Die Vertheidiger derselben zeigen weniger wahren Muth als Willkür, rufen Conflikte hervor, ohne daß sie, wie beim Gottesdienste überhaupt die Consequenz einer großen Sache zum Opfer bringen. Er müsse daher auf seinem Proteste beharren und vor der Abschaffung der Doppelfeier warnen.[1])

Diese energische Rede Simions ruft von Seiten Breßler's, Behrend's und Waldeck's eine scharfe Kritik des Aufrufes hervor, den man durchaus nicht in allen seinen Theilen als Richtschnur des Handelns anerkennen will. Es habe dieser wie jedes menschliche Werk seine großen Fehler und Schwächen, und diese seien hier diejenigen Bestandtheile, welche durch den Hinweis auf eine Synode die selbstständige Kraft der Gemeinde hemmen und lähmen, und die man im Interesse des Ganzen verbessern müsse. Inmitten einer Debatte, die in Folge dieser Aeußerung sich entspinnt, macht Simion die Bemerkung, daß Diejenigen, die über den Aufruf also denken, allerdings das Recht hätten, eine Abänderung desselben auf verfas-

1) Hierdurch möchte freilich scheinen, als hätte Simion unsere obige Bemerkung S. 152, daß er, indem er sich hinsichtlich des Gottesdienstes ohne Synode der Mehrheit fügte, sein Princip faktisch aufgegeben hätte, selbst in Abrede genommen, da er, wie er sagt, nur einer auch von ihm anerkannten großen Sache die Consequenz geopfert, im Uebrigen aber bei seinem Princip beharre. Allein Simion hat auch hinsichtlich der Gleichberechtigung des Sonntagsgottesdienstes mit dem des Sabbath und der Nichterwähnung einer besondern Tagesheiligkeit in letzterem, welches nach seiner eigenen Auffassung einer Verlegung gleich und ohne Synode unzulässig sei, der Mehrheit faktisch nachgegeben.

sungsmäßigem Wege zu beantragen, solange er aber zu Recht bestände, sei man gewissenhaft an dessen Bestimmungen gebunden.

Dieses Mal hat Simion einen kurzen Sieg davon getragen. Es ward beschlossen, mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß durch diesen Beschluß kein Princip für die Zukunft aufgestellt sein soll, am 2. und 8. Tage des bevorstehenden Passahfestes einen Festgottesdienst stattfinden zu lassen.

Man sieht, daß die Opposition Simion's hinsichtlich der Berechtigung durch die ganze Entstehungs- und Entwickelungsgeschichte der Genossenschaft von Anfang bis zu Ende wie ein rother Faden sich hindurchzieht. Von einem verlorenen Posten zum andern hingedrängt, vertheidigt er noch am letzten mit demselben Muthe wie am ersten das Recht der Synode gegenüber der Autonomie der Gemeinde. Daß er aber bei aller scheinbaren Consequenz und Principmäßigkeit auf seiner Seite dennoch überall den Kürzern zog, rührt wohl daher, daß er ein rein formales, juridisch-politisches Recht auf den Boden der Religion zu verpflanzen suchte, wo für eine gedeihliche Anwendung desselben alle wesentlichen Bedingungen fehlen. Einem politischen Gesetze gegenüber werden sich auch Diejenigen unterwerfen müssen, die von dessen Verderblichkeit noch so sehr überzeugt sind, solange das Gesetz nicht in verfassungsmäßigem Wege abrogirt worden ist, und ihr thätlicher Widerspruch gegen dasselbe wird als eine illegale Handlung bestraft werden, wenn die innern moralischen Gründe noch so sehr auf ihrer Seite sind. Dieser Begriff von äußerer Legalität darf nicht mit Moses Mendelssohn (Jerusalem) auf das religiöse Gebiet übertragen werden, wo alles moralisch und innerlich und jede äußere Handlung nur als ein Ausdruck des innern Glaubens und der Gesinnung von Werth und Bedeutung ist. Was kümmern sich Diejenigen, welche in der Doppelfeier der Festtage einen verschleppten Mißbrauch erblicken und die Abstellung derselben im Interesse der Religion für wünschenswerth halten, darum, daß im Aufruf die Berechtigung solcher Schritte lediglich der Synode zugesprochen worden sei? Diejenige Mehrheit, welche von dieser Nothwendigkeit überzeugt ist und ihre Ausführung dekretirt, spricht implicite die Aufhebung derjenigen Bestimmung des Aufrufes aus, welche ihr entgegensteht. Dem religiösen Gewissen muß das vollkommen genügen und eine formelle Aufhebung als überflüssig erscheinen. Das religiöse Gewissen kennt keine Gespenster- und Leichenfurcht und nimmt nur Rücksicht auf Lebendiges, nicht aber auf den entgeisteten, todten Buchstaben. Das hätte Simion be-

denken, sich dabei beruhigen und nicht fortwährend auf den Buchstaben der Verfassung wie auf den beleidigten Schatten der Abgeschiedenen hinweisen müssen. Daß aber der Simion'schen verfassungsmäßigen Consequenz wesentlich nichts Anderes als ein rein formelles juristisches Princip zu Grunde lag, beweist der Umstand, daß er eine Abänderung der väterlichen Religion im verfassungsmäßigen Wege durch eine zu berufende Synode mit seinem religiösen Gewissen vollkommen übereinstimmend fand. — Nun, dem gegenüber hatte Breßler wahrlich nicht unrecht, wenn er ausrief: Le synode c'est moi!

Hat aber Dr. Breßler einerseits von Dr. Behrend und Dr. Waldeck aus gleichen Motiven, andererseits — und aus andern Gründen — auch von Dr. Stern und Rebenstein unterstützt, überall hinsichtlich der Berechtigung gegen Simion glänzende Siege erfochten, so sah er sich doch nach einer andern Seite hin, nämlich was die Synode selbst betraf, von einem Theil seiner Bundesgenossen verlassen und Maßregeln zur Ausführung gebracht, die, weil sie mit seinen stärksten Ueberzeugungen im härtesten Widerspruch standen, ihn um so mehr und tiefer verletzen mußten, als seinem Charakter die Resignation Simion's zu fehlen scheint. Für die Berechtigung nämlich war von dem überwiegenden Theil des Vorstandes und der Generalversammlung die Synode faktisch aufgegeben, da man die wichtigste, die religiösen Fragen am tiefsten berührende Institution des Gottesdienstes ohne sie ins Leben gerufen hatte. Alles, was in einem lithographirten Umlaufsschreiben (Erster Bericht, Beilage F.) den auswärtigen Genossen zur Beruhigung über diesen Punkt gesagt wird, „daß man an dem Princip, von welchem unsere Bewegung ausgegangen ist, eine Reform im Judenthume vermittelst einer Synode zu vollbringen, unverändert festhalte und niemals aus dem Auge verlieren würde &c.", konnte das Faktum nicht auslöschen, daß man in Berlin die Reform auf eigene Hand vollbringe und mindestens zu diesem Zwecke die Synode längst aus den Augen verloren habe. Die allerlei Gründe, mit welchen man nach Außen hin die Thatsache zu verhüllen strebte, stehen mit den Entscheidungsgründen der Majorität überall im Widerspruch. Während man also mit Worten die auswärtigen Genossen zu ermuntern suchte, sich für eine zukünftige Synode vorbereitend zu erkräftigen, mußten die Thaten und die Beispiele der Berliner Genossenschaft eine ganz entgegengesetzte Wirkung hervorbringen. Die auswärtigen zerstreuten Genossen, eines gemeinsamen Heerdes und Mittelpunktes entbehrend, mußten alle

Kraft von der Concentration einer Synode erwarten, welche die Berliner schon in sich fühlten. In allen Fragen, wo es ein sebstständiges Vorgehen der Berliner Genossenschaft galt, hatten sich Dr. Stern und Rebenstein aus allerlei vermittelnden Gründen, wie z. B. die Unterschiede zwischen provisorisch und definitiv, zwischen lokal und allgemein rc., denjenigen angeschlossen, die gegen Simion für die unabhängige Autonomie der Gemeinde kämpften. Was aber die Synode selbst und das an dieselbe sich anschließende propagandistische Element betrifft, so hatte diese namentlich für das organisatorische Talent des Dr. Stern zu großen Reiz, als daß er sich von ihr so ohne Weiteres hätte lossagen können. Er erblickte aber in ihr nicht etwa blos eine seiner Individualität zusagende ersprießliche agitatorische Thätigkeit, sondern sah auch in ihrer Verwirklichung wesentliche Vortheile für die Berliner Genossenschaft, eine moralische Stärkung ihres Bewußtseins, wenn sie aus dem Zustande der Isolirtheit heraustreten könnte und sich selbst als die fruchtreiche Stammmutter so vieler Töchtergemeinden betrachten dürfte. So wurde namentlich Simion von Dr. Stern fortwährend im Schach gehalten, und während letzterer, mit der einen Hand, wo er den entscheidendsten Schritten ohne Synode das Wort redete, dem erstern tiefe Wunden schlug, streuete er mit der andern Hand heilenden Balsam in seine Wunden, indem er ihm am fernen Horizont das angebetete Bild der Synode schwebend zeigte. Auch dem allewege praktischen Standpunkt Heymanns sagte die auf eine Ausbreitung der Reformbestrebung hinzielende Synode besonders zu. Und so bildete denn die Coalition Stern, Simion, Heymann und Rebenstein eine mächtige Phalanx für die Synode, an der sich vorläufig der kräftigste Widerstand Breßlers brechen mußte.

Es muß bemerkt werden, daß die synodalen Bestrebungen nicht mehr auf dem Boden des Aufrufes fußten, da die Gründe, weshalb dieser die Berufung einer Synode feststellte, nämlich der Mangel der eigenen Berechtigung, das Judenthum in einer lebensfähigen Form zu erneuern und festzusetzen, nicht mehr existirten. Wie aber das talmudische Zeitalter biblische Institutionen, wenngleich ihrer ursprünglichen Gründe entleert, nicht abzuschaffen wagte, und um sie zu erhalten, sie mit neuen Gründen erfüllte, so war dies auch hier der Fall. Für die dogmatische Berechtigung ist die Synode freilich zum wesenlosen Schattenbilde herabgesunken; allein es ist doch besser, auf eine große Gesammtheit sich zu stützen als isolirt dazustehen.

Diese Erwägung hatte, von rein praktischen Gesichtspunkten ausgehend, viel für sich; allein man übersah, daß eine Institution wie die Synode nur aus dem innersten Bedürfniß, aus der Unentbehrlichkeit derselben je hätte geschaffen und hervorgebracht werden können, und daß mit der dogmatischen Entbehrlichkeit derselben für die eigene Existenz der Reform der Stab über sie für immer gebrochen worden war. Der Lahme erblickt in der Krücke einen Fuß; der Gesunde sieht in ihr eben nur eine Krücke. Die Synode, als man noch an sie glaubte, war Gegenstand der Begeisterung; als man den Glauben an sie verloren hatte, war sie ein leeres Spiel geworden.

Wie aber soll die Synode zu Stande kommen? Jedes Ding muß seine Vorbereitung haben und den Ereignissen muß ihr Schatten vorangehen. Der einer Synode vorangehende Schatten waren die „Berathungen der vom 14. bis 16. April 1846 in Berlin versammelten Deputirten der Genossenschaft für Reform im Judenthum."[1])

Ex ungue Leonem! Wenn je etwas die Phantasie Tödtendes dem letzten Rest von Begeisterung für die Synode den Gnadenstoß zu geben vermochte, so war es die Deputirtenversammlung sowohl ihrer zufälligen Zusammenstellung, als dem Geiste und den Resultaten ihrer Berathungen nach. „Es erschienen" — so beginnt der Bericht[1]) — „theils als Deputirte auswärtiger Genossen (nicht Genossenschaften), theils aus eigenem Antriebe: 1. Hr. Gutsbesitzer Berlin aus Zülz, 2. Candidat Goldstein aus Breslau, 3. Obervorsteher Hellwitz aus Soest, 4. Ober-Rabbiner Dr. Hirsch aus Luxemburg, 5. Dr. Jolowitz aus Culm, 6. Dr. Jost aus Frankfurt a. M.

Wenn von sechs Männern ein Theil, also mindestens die Hälfte, aus eigenem Antriebe erschienen ist, so muß der andere Theil vermöge seiner Vollmachten von „auswärtigen Genossen" einen so imponirenden Eindruck auf Hrn. Dr. Stern gemacht haben, daß er in seiner Eröffnungs- und Begrüßungsrede „in deren Zusammentritt" nichts Anderes als „die Gewähr für einen Eifer und eine Theilnahme" finden konnte, **„die nicht ohne den segensreichsten Einfluß auf die gedeihliche Fortentwickelung unserer Bestrebungen bleiben können!"** Von den sechs Männern war aber Dr. Hirsch zur Abhaltung der Festpredigten am Passahfest nach Berlin berufen, also in nichts weniger als in der Eigenschaft eines Deputirten

1) „Als Manuscript gedruckt für die resp. Deputirten und deren Committenten" und bei den Akten befindlich. Von den Bevollmächtigten und die Berliner Genossenschaft vertretend, waren die Mitglieder Dr. Stern, Rebenstein, Dr. Behrend, Heymann, Ad. Meyer und Simion gewählt. Die Zuhörer durften ohne Stimmrecht an der Debatte sich betheiligen.

seiner Gemeinde dort anwesend. Dr. Jost war auf einer Besuchsreise in Berlin gegenwärtig, konnte weder die Frankfurter Gemeinde noch den dortigen Reformverein vertreten, dem er nicht als Mitglied angehörte. Candidat Goldstein mochte den Trümmern des „achtbaren Kreises" angehören, der ein Jahr früher ein Manifest in den Zeitungen veröffentlichte, welches ohne alle Folgen blieb. In Breslau bestand faktisch kein gesonderter Reformverein, da die gebildeten und reformatorisch gesinnten Mitglieder ihrem Rabbiner Dr. Geiger sich anschlossen und treue Anhänger desselben geblieben sind. Von dem Obervorsteher Hellwitz war es bekannt, daß die zweite Rabbinerversammlung in Frankfurt a. M. ihn nicht für würdig hielt, an ihren Berathungen theilnehmen zu lassen. Welche Gesammtheit der Gutsbesitzer Berlin vertrat, ist uns unbekannt, und von Dr. Jolowitz wissen wir nur, daß er oft mit den Gemeinden wechselte und wahrscheinlich deshalb, weil diese tief unter dem Niveau seiner wissenschaftlichen Ueberzeugungen standen. Es ist also mehr als gewiß, daß in dieser winzigen Versammlung eben so wenig von irgend einer Vertretung eines Gesammtwillens die Rede sein konnte, als daß man von ihr irgend einen fördernden Einfluß auf die Bestrebungen der Berliner Genossenschaft erwarten durfte. Die hochachtbare wissenschaftliche Persönlichkeit des Dr. Jost wie nicht minder die des Dr. Hirsch haben selbst der zweiten Rabbinerversammlung zur Zierde gereicht. Allein dort waren sie mit noch 30 Männern vereinigt, die nicht nur mit Sachverständigkeit und Erfahrung ausgerüstet, sondern auch mit dem Vertrauen ihrer Gemeinden bekleidet waren, während sie hier vereinzelt dastanden und nur das Gewicht ihrer Persönlichkeit in die Wagschale legen konnten.

Ganz in demselben Verhältniß stehen ihre Berathungen und Beschlüsse. Die die Organisation von auswärtigen Genossenschaften und die Bildung eines Central-Comité's für dieselbe betreffenden übergehen wir billig mit Stillschweigen. Was konnten sechs Männer, von denen kein Einziger eine Gesammtheit vertrat, für eine nach so großen Umrissen angelegte Organisation wirken, und wären sie von noch so gutem Willen beseelt! Die Geschichte hat um so weniger davon Notiz zu nehmen, als sie durchaus keine Phase in der Entwickelung der Berliner Reformgemeinde bildeten. Sie kann sie nur als einen Anlauf bezeichnen, der aus persönlichen Stimmungen und Wünschen Einzelner hervorgegangen und von keiner Gesammtheit getragen, bald spurlos dahinging. Was aber die Berathung einer religiösen Frage betrifft, so haben Wenige dasselbe Recht auf die

Wahrheit wie eine große Gesammtheit und darum hat diese die Pflicht, jene zu hören.

In der fünften Berathung vom 16. April kam der Antrag des Obervorstehers Hellwitz, auf Abschaffung der zweiten Feiertage und der Vorabende der Sabbath- und Festtage mit Ausnahme des Versöhnungs- und Passahfestes, zur Berathung. „Der Vorsitzende (Dr. Stern) erinnert an die oft ausgesprochene Absicht, sich in dieser Versammlung von eigentlichen religiösen Bestimmungen fernhalten zu wollen" (S. 31). Dr. Hirsch bemerkt, es handle sich hier nicht blos um die Abschaffung der gottesdienstlichen Feier an diesen Tagen, sondern um die Verwandlung derselben in Werketage. Rebenstein stimmt dem bei und regt wissenschaftliche Zweifel über die Zusammengehörigkeit der Abende mit dem folgenden Tage hinsichtlich der Feier vom Standpunkte der Bibel an (die er später in der von ihm redigirten „Reformzeitung" [1847] als eine wissenschaftliche Arbeit veröffentlicht); meint aber, daß es in praxi bei dem Herkommen bewenden müsse. Hellwitz: „kann man dies aussprechen, so sei es um so besser." Hirsch: „nicht in unserem Namen, sondern im Namen der Genossenschaft sprechen wir hier." Dr. Jolowitz meint, Gottesdienst kann man an jedem Tage feiern, nur der Festgottesdienst und das Arbeitsverbot seien abzuschaffen. Heymann bittet, keine Beschlüsse zu fassen und nur über Ansichten ein Einverständniß zu erzielen, wozu allein wir hier auch nur berechtigt sind. Simion, der nicht mehr im Schooße der Bevollmächtigten, sondern auf der Schwelle der Synode sich befindet, bestreitet auch dieser, weil man noch nicht stark genug sei, formell das Recht über religiöse Fragen zu entscheiden, und kämpft gegen die Abschaffung der zweiten Feiertage aus materiellen Gründen, um nicht eine gefährliche Absonderung in der Gemeinde zu bewirken. Hirsch meint, die Frage werde vor die Rabbinerversammlung kommen, dort werde er für die Abschaffung stimmen, weil er dort einen talmudischen Boden habe, hier habe er als Mitglied der Genossenschaft einen andern Standpunkt, nämlich den des Bewußtseins dieser Gemeinde.

Was der geehrte Redner über die verschiedenen Standpunkte sagen will, ist uns nicht recht klar geworden. In der Rabbinerversammlung ist erstens der historische Standpunkt zu erwägen, dann das Bewußtsein und Bedürfniß der Gemeinden zu berücksichtigen, um womöglich beide mit einander zu vermitteln. Das, dächten wir, wäre auch hier namentlich die Aufgabe des einzigen namhaften Theologen in dieser Versammlung gewesen, nämlich ganz so wie in der

Rabbinerversammlung seine und nur seine Ansicht auszusprechen. Das ist ja das Ziel und der Zweck der Genossenschaft mit einer Berufung der Synode, ihr Bewußtsein durch das Urtheil der Sachverständigen rectificiren zu lassen, und nur wenn — und in dem Maße als — er es thut, kann er den Zwecken der Genossenschaft dienen, nicht aber wenn er, seinen Standpunkt aufgebend, auf den ihrigen sich stellt und in ihr aufgeht.

Jost schlägt einen entgegengesetzten Ton an. Conservativ in der Rabbinerversammlung, wo es der Maßnahmen für aus gemischten und überwiegend aus conservativen Elementen bestehenden Gemeinden gilt, dringt er hier in einer aus Gleichgesinnten bestehenden Reformgemeinde auf principmäßige Consequenz. Er habe, sagt er, viel Belehrendes mit Irrthümern vermischt hier vernommen. Man müsse vor Allem Principien aussprechen. Der Aufruf will nichts anerkennen, was der innern Ueberzeugung widerspricht, nun, das gelte offenbar von der Feier der nichtbiblischen Festtage. Der zweite Feiertag sei faktisch nichts, er werde nicht abgeschafft, denn er existire nicht und habe nicht existirt. Er geht noch viel weiter und meint, man müsse gänzlich den praktischen Boden verlassen und wissenschaftlichen Theorien huldigen, den Namen Neujahrsfest wie die geschriebene Thora im Tempel als Inconsequenzen fahren lassen.

Dr. Stern wendet ein, dieser Gottesdienst wäre nur ein lokaler, kein allgemeiner (und habe als Muster und Vorbild, als Vorarbeit für die Synode, ein Privilegium auf Inconsequenz und Principlosigkeit).

Simion entgegnet: Hr. Jost sei ein Mann der wissenschaftlichen Consequenz, unsere Inconsequenz sei aber natürlich und gut, weil wir zwischen dem Leben und der Wissenschaft laviren müssen; unsere Entwickelung sei noch nicht vollendet, und erst die Synode werde eine Art von Abschluß bilden.

Die Bemerkung Hellwitz', daß in Palästina der zweite Feiertag nicht gefeiert werde, wird von Jost dahin berichtigt, „daß dies nur in wenigen Orten dort der Fall sei." Der trotz seiner gut bezahlten gelehrten Aufsätze im Grunde unwissende Hellwitz wußte nicht, daß der größte Theil der in Palästina lebenden Juden nicht ursprüngliche Einwohner desselben, sondern aus aller Welt Enden dort eingewandert und deshalb hinsichtlich der Doppelfeier der Festtage auch dort an die religiöse Sitte ihrer Heimath חומרי המקום שהלך משם gebunden seien.

Dr. Stern erklärt wiederholt, „wir seien keine theologische

Versammlung und haben nur zu berathen, wie wir auf praktischem Wege vorzuschreiten im Stande sind.

Nach dem Verzicht des Hrn. Dr. Hirsch auf seinen theologischen Standpunkt, den er für die Rabbinerversammlung sich reservirte, war Dr. Stern scheinbar in seinem Recht, diese die Berathung ihres wissenschaftlichen Charakters entkleidende Erklärung abzugeben. Aber wozu — muß man fragen — ist diese Versammlung berufen worden, wenn nicht ein sachverständiges Urtheil abzugeben, da sie doch die Genossenschaft über deren praktischen Standpunkt zu belehren wahrlich nicht geeignet war?

Dr. Stern hält die Verhandlung zur Abstimmung reif und trägt darauf an: „die Versammlung möge erklären, daß der Antrag des Obervorstehers Hellwitz entschiedene Sympathien bei ihr gefunden und der nächsten Deputirten-Versammlung die Entscheidung darüber vorgelegt werden möge.“ Hellwitz remonstrirt und will sofortige Entscheidung. Dr. Stern fragt: Hält sich die Versammlung für competent, um über die Abschaffung der zweiten Feiertage zu entscheiden? Jost und Hellwitz weisen die Fragestellung zurück. Adolph Meyer meint, die Versammlung könne nicht über ihre Competenz selbst entscheiden und die Stern'sche Fassung sei ein Amendement, über welches abzustimmen sei. Löwenherz meint, unsere Deputirten seien gar nicht berechtigt, in der vorliegenden Sache zu entscheiden. Rebenstein: Wir können nur Beschlüsse für uns, nicht für die ganze Judenheit fassen. Ich schlage folgendes Amendement vor: „Wir erklären, daß wir den zweiten Festtag nicht als solchen betrachten, und beschließen, daß etwa einzurichtende Gottesdienste für diesen Tag nicht den Charakter des Festgottesdienstes erhalten sollen.“ Hirsch, Stern, Arnold, Simion sind dagegen. Dr. Behrend: „Mit demselben Recht, mit dem wir den Schofar abgeschafft, können wir auch hier entscheiden.“ Dr. Stern replicirt: „Eine Gesammtgenossenschaft ist der Judenheit verantwortlich; was wir gethan, ist nur lokal gewesen“ (d. h.: ein großer Theil der Judenheit ist dem übrigen Theil verantwortlich, nicht aber ein kleiner Theil dem übergroßen gegenüber). Candidat Schwarz: Die Sache eile nicht so sehr, die Speisegesetze und vieles Andere seien ja auch noch spätern Entscheidungen anheimgestellt. Endlich wird ein aus dem Zuhörerkreise, Dr. Arnhold, vorgeschlagenes Amendement angenommen, welches lautet: „Die anwesenden Deputirten erklären, wie sie es für sehr wünschenswerth halten, daß die zweiten Feiertage, die aller gesetzlichen Begründung entbehren, ferner nicht als solche gelten möch-

ten, und wollen dieselben in den Kreisen ihrer Genossenschaft nach Kräften dahin streben, diesen Wunsch baldmöglichst zur Verwirklichung zu bringen."

Der Eindruck dieser Debatte kann nur als ein höchst ungünstiger und für die große Sache der Genossenschaft wahrlich nicht fördernder bezeichnet werden. Das Bild, das sie uns vorhält, dem der Verhandlung über denselben Gegenstand in der dritten Rabbinerversammlung, oder auch dem Bilde der Berathung über diese Angelegenheit im Schooße der Bevollmächtigten, gegenüber gehalten, bietet ein Bild der innern Haltlosigkeit dar. Während jenes klar und bestimmt in seinen Zügen, die innere Einheit und Ganzheit des Bewußtseins widerstrahlt, und deshalb von beruhigendem und wohlthuendem, mitunter von imponirendem Eindruck ist, malt sich in diesem die Zerrissenheit und die Heterogeneität der verschiedenen Standpunkte ab. Fragen wie die vorliegenden können nur entweder in einer Versammlung von Rabbinern wissenschaftlich erörtert, wo die historischen Thatsachen mit den Erfordernissen des Lebens gegeneinander abgewogen werden, oder in einer Versammlung von gebildeten Männern, wie das Collegium der Bevollmächtigten sie repräsentirt, zu einer befriedigenden Lösung geführt werden.[1]) Während dort die Würdigung des Historischen vorwiegend ist, erhält hier die Berücksichtigung des Lebens der Gegenwart das Uebergewicht. Aber hier und dort herrscht Harmonie und Congruenz; man versteht einander und weiß sich zu verständigen, während eine aus so ungleichartigen Elementen zusammengesetzte

1) Hr. Dr. Stern hat in einem viel Wahres und viel Geistreiches enthaltenden Aufsatz: Die religiöse Bewegung im Judenthum, Conversations-Lexicon der Gegenwart 1855 (den wir s. Z. mit Interesse gelesen, ihn aber jetzt bei der Ausarbeitung dieser Schrift nicht zur Hand haben) den Beweis zu führen sich bemühet, daß das Institut des neuern Rabbinerthums sich als unfähig erwiesen habe, eine gründliche Reform in's Leben zu rufen, und daß diese Fähigkeit bis jetzt nur von den gebildeten Laien bethätigt worden sei, wie dies die Thatsache der Berliner Reformgemeinde beweise. Das heißt mit andern Worten: Die neuern Rabbiner können ohne Gemeinden gar keine Reform, mit Gemeinden aber nur dasjenige Maß von Reform in's Leben rufen, für welches ihre Gemeinden empfänglich sind, während die gebildeten Laien in einer großen Gemeinde die Gleichgesinnten um sich schaaren, sie zu einer Reformgemeinde verschmelzen, in dieser die ihrem Bildungsgrade angemessene Reform ins Leben fördern und dann einen der neuern Rabbiner berufen können, daß er im Gottesdienst und in der Religionsschule das reformirte Judenthum lehre und fest begründe. Darauf beschränkt sich die Unfähigkeit des neuern Rabbinerthums und die Fähigkeit der gebildeten Laien. Diese Thatsache müssen wir zugeben; ob sie aber das beweist, was Hr. Dr. Stern zu beweisen beabsichtigt, ist eine andere Frage. Hätte die Genossenschaft gleich nach ihrer Constituirung Stern oder Rebenstein oder beide zu ihren Rabbinern ernannt, so hätte sie diese Beweisführung von vorn herein unmöglich gemacht. — Von uns sagt jener Aufsatz, wir hätten nach unserer Berufung alle Schöpfungen bereits vollendet vorgefunden und es wäre für uns keine andere schaffende Wirksamkeit übrig geblieben als — zu predigen. Wir antworteten hierauf im 3. Band unserer Predigten S. 75 mit dem Bilde von dem Säugling Mose, den die Königstochter aus dem Wasser gerettet hatte, und da sie ihn nicht selber säugen konnte, eine der hebräischen Frauen, und zwar des Kindes Mutter, herbeirufen lassen mußte, um den weinenden Knaben zu säugen.

Versammlung, wie die, welche im April 1846 zu Berlin tagte, das Bild einer babylonischen Sprachverwirrung darbieten mußte. Als Abreviatur einer künftigen Synode, konnte sie den in sie Verliebten einen Vorschmack der Confusion darreichen, welche diese, wenn sie zu Stande käme, sicherlich hätte charakterisiren müssen.

Eine zweite Deputirten-Versammlung en miniature kam noch im Oktober 1847 zu Stande, an welcher auch wir Theil nahmen, und in welcher, soviel wir uns erinnern können, von einer zu berufenden Synode nicht mehr die Rede war. Um selber eine Synode darzustellen, war sie viel zu unbedeutend und in ihren Resultaten erfolglos. Von auswärtigen Theologen waren nur Dr. Salomon und Dr. Heß anwesend. Sie konnte sich, obgleich das nicht stimmberechtigte große Publikum mit debattirte, hinsichtlich ihrer Bedeutung mit keiner Rabbinerversammlung messen, und was in ihr beschlossen worden, hätte mit vollkommen gleicher Autorität im Collegium der Bevollmächtigten zu Wege gebracht werden können. Man kann daher auch von dieser Versammlung nicht sagen, daß die Entwickelung der religiösen Interessen der Genossenschaft durch sie gefördert worden wäre.[1])

1) Einen schlagenden Beweis von der geringen Tragkraft und Leistungsfähigkeit der ersten Deputirten-Versammlung liefert ein prüfender Vergleich des in ihrem Auftrage von dem provisorischen Central-Comité erlassenen zweiten Aufruf an unsere deutschen Glaubensbrüder vom Mai 1846 mit dem ersten Aufrufe vom 2. April 1845. Am mildesten charakterisirt, ist der zweite Aufruf eben so inhaltsleer als der erste inhaltsreich ist, und daß jener eben so spur- und resultatlos dahinging als dieser erfolgreich war. — In dem Einladungsschreiben des provisorischen Central-Comité (vom 24. Septbr. 1847) zu einer zweiten Deputirten-Versammlung auf den 15. October 1847 wird im Hinblick auf den Aufruf vom 2. April 1845 gesagt: „daß die allgemeinen Ueberzeugungen zu einer bestimmten Fassung entwickelt werden mögen, um auf diese Weise eine festere Grundlage für die Fortführung und Verwirklichung der gemeinsamen Reformbestrebungen zu bilden.“ „Kann und soll auch nicht“ — heißt es weiter — „eine volle Gleichmäßigkeit in allen Formen erzielt werden,“ so muß sich doch in den Grundsätzen überall derselbe Geist, dieselbe religiöse Ueberzeugung bekunden, wenn sie in Wahrheit von der neuen und höheren Entwickelung im Judenthum Zeugniß geben sollen.“ Noch bestimmter ist dies in dem eigentlichen Zweck der Berathung ausgesprochen, nämlich in dem Antrage **„auf Feststellung der allgemeinen Grundsätze, nach welchen Form und Inhalt des Gottesdienstes und des Religionsunterrichtes bestimmt werden, und insbesondere die Bearbeitung der betreffenden Gebet- und Lehrbücher stattfinden soll.“**

Wir vermögen in diesen so klar ausgesprochenen Tendenzen nichts Anderes als das Bestreben zur Aufstellung eines gemeinsamen reformatorischen bindenden Glaubensbekenntnisses für sämmtliche Genossenschaften, auf welches jedes einzelne beitretende Mitglied sich verpflichtet, zu erblicken, und begreifen deshalb nicht, wie man sich nach diesen Vorgängen später, als es sich um den gleichen Gegenstand in einer andern Form oder zu einem andern Zweck handelte, gegen die Nothwendigkeit eines bindenden Bekenntnisses verschließen konnte, weil das Judenthum einem solchen widerstrebe. Denn — das müssen wir wiederholt hervorheben — eine stärker und fester bindende Kraft als die des Geistes der Wahrheit und der religiösen Ueberzeugung, wenn für sie der richtige Ausdruck gefunden ist, giebt es im Reiche des Geistes nicht.

Die Zwecke, welche mit dieser 2. Deputirten-Versammlung verfolgt wurden, wären nur als löbliche entschieden anzuerkennen, wenn nämlich die Mittel und Kräfte der Versammlung zu jenen Zwecken in einem günstigern Verhältniß ständen, was durchaus nicht der Fall war; vielmehr

XI.

Anstellung eines Rabbiners; Sonnabend-Gottesdienst; Einrichtung einer Religionsschule.

Mit der Einweihung des Gotteshauses und der Einführung eines regelmäßigen Gottesdienstes an zwei Tagen in jeder Woche ist die Berliner Reformbewegung zu einem gewissen ruhigen Abschluß gekommen. Die Gemeinde hatte ihren häuslichen friedlichen Heerd, ihre liebliche Wohnstätte, und in den Gebeten gleichsam ihr tägliches Brod gefunden. Die Gemeinde hatte während des Peßachfestes vier herrliche Gottesdienste gefeiert und sich an denselben wie lechzende Erde an erfrischendem Regen wahrhaft erquickt. Der von Luxemburg herberufene Dr. Hirsch hatte mit der Kraft seiner Rede die Festgottesdienste verherrlicht und zur Erstarkung des Selbstgefühls der jungen Gemeinde wesentlich beigetragen. Allein nachdem die festlichen Stunden dahin waren, kehrte dieser Mann in seine alte Heimath wieder und die Berliner Gemeinde stand ohne Lehrer da. Himmel und Erde waren geschaffen, der Boden bereitet und gefestigt; „aber noch sproßte aus demselben keinerlei Gewächs hervor; denn noch hatte Gott der Herr nicht regnen lassen auf die Erde, weil der Mann noch nicht da war, den Boden zu bearbeiten" (1. M. 2, 5). Man fühlte allgemein, daß, um das gestiftete Werk in seiner heilbringenden Kraft ganz zu vollenden, für Gemeinde und Gottesdienst ein Lehrer und Führer berufen werden müsse.

Die Aufgabe war nicht leicht. Wenn in jeder andern jüdischen Gemeinde bei der Wahl eines Rabbiners weiter nichts als dessen wissenschaftliche Befähigung und sonstige Tüchtigkeit zu dem Amte in Frage kommt, hinsichtlich der Stellung aber, die sie ihm geben und die er zu ihr einnehmen soll, das Herkommen und der aus dem Leben genugsam bekannte Begriff maßgebend ist, so war hier ein Anderes der Fall. Man denke sich eine Gemeinde, die sich so eben aus den schwierigsten und verwickeltsten Verhältnissen mit eigener Kraft hervorgearbeitet und ihre Selbstständigkeit errungen hat; man denke sich die Führer derselben, von denen jeder Einzelne das volle Bewußtsein eigener Thatkraft in sich trägt, die aus eigener gegen allen Widerspruch erstrittenen Machtvollkommenheit gottesdienstliche Institutio-

mußte die Berliner Genossenschaft selbst, die auf ihrem eigenen Felde stark und mächtig auftrat, indem sie sich zu einem Contingent reduzirte, in der Versammlung nur geschwächt erscheinen. Die Genossenschaft scheint in sich zu selbstständig zu sein, als daß sie Glück zu Allianzen haben sollte.

nen geschaffen, die von den herkömmlichen so wesentlich abweichen. — Wie eifersüchtig muß eine solche Gemeinde auf ihre Rechte, wie neidisch auf ihre Freiheiten sein, wie schwer muß es ihr auf's Herz fallen, einen Theil dieser Freiheiten und Rechte dem Bündnisse mit einem Manne zu opfern, den sie sich selbst zum religiösen Führer und Lehrer erwählen soll! Nur der äußersten Nothwendigkeit sich fügend, mochte man sich überhaupt dazu verstehen, einen Andern in den selbstgebaueten und mit eigenem Schweiß getränkten Garten gleichsam wie in ein irdisches Paradies einzuführen und ihn zum Wächter und Arbeiter in demselben zu bestellen. Es ist wahr, die jüdischen Rabbiner waren niemals Priester und nahmen nie das Priesterthum in der Gemeinde für sich in Anspruch. Sie wollten nichts weiter als die sachverständigen Lehrer der Gemeinde sein, und erkannten ihren Ruhm darin, daß eine Gemeinde sie mit ihrem Vertrauen ehrt und sich den moralischen Einwirkungen ihrer Lehre willig hingiebt. Allein von der andern Seite mußte man sich sagen, daß die Sache, um deren Verständigkeit es sich handelt, keine andere als die Religion sei, das höchste und heiligste Gut der Gesammtheit so wie jedes einzelnen Gliedes derselben. Derjenige, welcher in Beziehung auf die Religion als der Verständigste und Einsichtsvollste erkannt und erwählt worden ist, muß, wenn er als solcher sich bewährt, zur Gemeinde wie zu den Einzelnen eine so hochachtbare Stellung gewinnen, die zwar noch immer kein Priesterthum ist, aber doch hart an dasselbe anstreift, oder richtiger, eben diejenige ist, aus welcher einst ein Priesterthum hervorgegangen ist. — Der historische Blick in die Vergangenheit zeigt auch in der That den Rabbiner als einen solchen, der ohne mehr als der Lehrer seiner Gemeinde sein zu wollen, einen unverkennbaren großen moralischen Einfluß auf alle ihre Verhältnisse ausübt. Bei aller sonstigen großen Selbstständigkeit der Parnaßim (Gemeindevorsteher, Aeltesten) waren sie in allen religiösen Fragen an das Gutachten des Rabbiners gebunden. Die Durchsetzung einer die Religion betreffenden Maßregel ohne oder gar gegen den Rabbiner war unerhört, während dieser in seinen religiösen Entscheidungen für die Einzelnen oder für auswärtige Gemeinden völlig unabhängig war. Nach Außen und den Behörden gegenüber vertrat er das Judenthum und in Fragen, wo es eine Auskunft über das jüdische Recht und Gesetz galt, war er es allein, an den man sich wendete. In neuerer Zeit ist in dem Maße als die Heilighaltung des Ceremonialgesetzes im Volke abnahm die Stellung des Rabbiners dadurch alterirt worden, daß er nur in seltenen Fällen der Gewis-

fensrath der Einzelnen ist, was aber die religiösen Verhältnisse der Gemeinde betrifft, ist sie unverändert geblieben. Freilich muß in solchen Gemeinden, wo die religiösen Ueberzeugungen des Rabbiners und die seiner Gemeinde weit auseinandergehen und letztere in ersterem einen Hemmschuh für die religiöse Entwickelung der Gemeindeverhältnisse erblickt und entweder in offenen Conflikt mit demselben geräth oder in passiver Trägheit verharrt, da muß — sage ich — der moralische Einfluß des Rabbiners geschwächt oder ganz vernichtet werden. Wo hingegen die Gemeinde mit ihrem Rabbiner auf einem und demselben religiösen Boden stehen und erstere durch letztern in ihren heiligsten Angelegenheiten sich gefördert fühlt, da ist der Einfluß ein unerschütterter und festbegründeter. Nur dadurch, daß in neuerer Zeit die Predigt im Gottesdienst eine Hauptfunction des Rabbiners geworden, sind bei Vielen irrige Vorstellungen entstanden, vermöge welcher sie in dem Rabbiner nur den Prediger erblicken. In der christlichen Kirche hat, wie bekannt, diese Bezeichnung ihre hohe würdevolle Bedeutung. Im Judenthum aber, wo der Begriff eines Geistlichen und einer geistlichen Seelsorge fehlt und jedes öffentliche Amt, welches eine Achtbarkeit nach Außen in Anspruch nimmt, lediglich in der moralischen Würde und Bedeutung desselben seine Begründung haben muß, ist die Nennung Prediger eine Herabsetzung des Rabbiners zum Gemeinderedner und eine wesentliche Alterirung des öffentlichen Lehramtes, welches das Vertrauen der Gemeinde zu dem Können und Wollen desjenigen voraussetzt, den sie mit diesem Ehrenamte bekleidet. Für den einmal nicht zu ändernden historischen Begriff eines jüdischen Rabbiners giebt es keinen andern Namen, der das Wesen und die Sache bezeichnet, als eben den historischen, der allein vor Irrungen und falschen Vorstellungen schützt und behütet, daß nicht die Achtung vor dem Lehramte von dem Maße oratorischer Begabung abhängig gemacht werde. Der Rabbiner ist auch Prediger und soll auch Prediger, aber nicht nur Prediger sein, und sowie die Lehre nicht in der Erbauung, so auch der Rabbiner nicht im Prediger aufgehen.

Alle diese Zweifel und Bedenken über die Stellung des Rabbiners zur Gemeinde mußten im Schooße derjenigen Gemeinde zur ernsten Sprache kommen, die so weit gediehen war, sich den Mann auszuersehen, in dessen Hände sie das wichtigste Amt legen sollte, das sie zu vergeben hatte. Daß es ein Mann von Kraft und Einfluß auf die Gemeinde und deren Verhältnisse sein solle, mußte im Interesse der eigenen Sache gefordert werden. Die Voraussicht aber, daß

eine solche Persönlichkeit nicht ein williges Werkzeug des Vorstandes sein, vielmehr auf eigenen Füßen stehen und einen wenn auch nicht in juristisch-gesetzlichem, doch in moralisch-religiösem Sinne maßgebenden Einfluß auf die Gestaltung und Entwickelung der Verhältnisse beanspruchen werde, mußte hie und da, wo man meinte, das Wesen der Reform widerstrebe solchem Einflusse, ein unangenehmes Gefühl hervorrufen. Und so haben sich denn auch in Bezug dieser Frage die verschiedensten Ansichten geltend zu machen gesucht und, wie in den meisten Fällen, hat auch hier die richtige den Sieg davon getragen.

Schon in der Sitzung vom 24. Januar 1846 bringt Dr. Breßler, dessen Augenmerk von vorn herein ausschließlich auf den Gottesdienst und dessen vollendeten Ausbau gerichtet war, zum ersten Mal die Anstellung eines Predigers in Anregung und eine als Redner ausgezeichnete Persönlichkeit in Vorschlag. Er trägt darauf an, diese von ihm bezeichnete Persönlichkeit zum nächsten Passahfest zum Predigen einzuladen und wenn sie, wie nicht zu zweifeln, gefällt, dieselbe mit Abschneidung jeder anderweiten Concurrenz durch den Vorstand zu engagiren. Simion ist soweit mit ihm einverstanden und äußert nur formelle Bedenken wegen des Ausschlusses der Gemeinde, an der Wahl sich zu betheiligen, wonach Breßler seinen Antrag modificirt. Rebenstein erhebt einen starken Widerspruch gegen die zwei vorigen Redner. Er warnt zuvörderst vor allzuraschen Schritten in einer so wichtigen Angelegenheit, die mehr denn jede andere besonnene und langsam prüfende Erwägung fordere. Er warnt vor einem Hineingreifen in den Glückstopf, welches unserer Sache, die im Werden begriffen sei, den größten Schaden zufügen könne. Man könne nicht wissen, ob die vorgeschlagene Persönlichkeit bei nicht bestrittenem Rednertalent auch überall die Genossenschaft würdig zu vertreten im Stande sei. Er bezweifele es. Eine Wahl, die unter so vielen würdigen den würdigsten träfe, würde der Genossenschaft ein Relief geben 2c. Er nennt Namen, die seit vielen Jahren einen guten Klang haben und wieder andere, die erst seit kurzer Zeit bekannt sind, und meint, auf Erstere müsse die Aufmerksamkeit hingewandt sein. Salomon unterstützt den vorigen Redner. Er verlange vom Religionslehrer der Genossenschaft nicht blos Rednergabe, sondern auch den Nimbus einer theologischen Autorität; diese ginge dem vorgeschlagenen ab. Dr. Stern bemerkt, der Prediger, den die Genossenschaft anstellen würde, solle nicht ihr Werkzeug, sondern vielmehr von einer Persönlichkeit und mit einer moralischen Macht be-

kleidet sein, um uns zu imponiren. Die Stellung, die der Prediger unter den Genossen einzunehmen habe, müsse eine Stellung über dieselben sein, daher die Wahl eine wohlüberlegte sein müsse. Dr. Breßler bestreitet dies auf's Lebhafteste und wird von einigen Stimmen unterstützt. Er denke nicht daran, dem Prediger irgend eine Suprematie zuzugestehen, auch sei ihm das größere oder geringere Maß theologischen Wissens gleichgültig. Heymann erwiedert, wenn man auch keine geistliche Hierarchie schaffen wolle, man doch einen Prediger wählen könne und müsse, der an Würdigkeit so hoch stände, daß die Genossenschaft sich an ihn anlehnen könne, er müsse unser Rathgeber, Freund und Leiter sein. Rebenstein nennt zehn Rabbiner, die berufen werden müßten, in der Gemeinde zu predigen, die auch kommen würden. Gerb schafft sich Gehör und äußerte (gegen Dr. Breßler) seine Verwunderung, daß man bei einer so wichtigen Frage unzeitiger Weise ein Oekonomie-System einführen wolle. Die Ausgabe für die Berufung der Prediger müsse als ein der heiligen Sache dargebrachtes Opfer getragen werde. Dr. Löwenstein ist derselben Ansicht. Beriefe man 20 Prediger, so würden diese unserer guten Sache schon durch das Ansehen dienen, das sie ihr verleihen. Dr. Breßler läßt sich aber dadurch nicht abhalten, wiederholt zu erklären, daß die Kosten zu bedeutend seien und daß aller ihm vorgespiegelter Nutzen ihm unerheblich erscheine.

Hr. Dr. Breßler blieb mit seiner damaligen, später aus reiner Wahrheitsliebe berichtigten Ansicht isolirt in der Versammlung und diese beschloß: „die erste Sektion solle in nächster Conferenz über diejenigen Rabbiner berichten, welche sie berufen wissen wollte."

Während des Sommers 1846 haben außer Dr. Hirsch aus Luxemburg, der die Festpredigten am Peßachfest hielt, die Prediger Dr. G. Salomon und Dr. Frankfurter aus Hamburg, Rabbiner Dr. Philippson aus Magdeburg und Dr. Heß, Landrabbiner in Weimar, Gastpredigten im Gotteshause der Berliner Genossenschaft gehalten. Außer diesen ward der Verfasser dieser Schrift im August 1846 zur Vollziehung einer Trauung nach Berlin berufen und hat auf den Wunsch der Bevollmächtigten zwei Mal, an einem Sonnabend und an einem Sonntag, gepredigt. Die regelmäßige Predigt hielt um jene Zeit der Candidat Dr. Friedländer, der nachmals zum zweiten Prediger engagirt worden ist. Die ernsten Versuche des Vorstandes, den durch äußere und innere Begabung vor allen Andern für diese Stelle geeigneten Dr. Geiger aus Breslau zu gewinnen, scheiterten an dessen entschiedenem Willen, seine Gemeinde

nicht zu verlassen. In der Generalversammlung vom 10. September 1846 wurde der Landes-Rabbiner Dr. Samuel Holdheim in Mecklenburg-Schwerin zum ersten Prediger der Genossenschaft für Reform im Judenthum durch entschiedene Majorität erwählt. In derselben Versammlung ward auch die Wahl des Dr. Friedländer zum zweiten Prediger vollzogen.

Der erstgenannten Wahl gingen sehr kurze Unterhandlungen voran. Einer nach Schwerin zu diesem Zwecke gesendeten Deputation erklärte Dr. Holdheim, daß er unter folgenden Bedingungen die auf ihn fallende Wahl annehmen würde, 1. daß bei der Uebernahme alle vierzehn Tage und an den Festtagen zu predigen und Religionsunterricht in der Religionsschule zu ertheilen, seine Stellung die eines Rabbiners sei und sein Amt mit diesem Namen bezeichnet werde; 2. daß vom Vorstande in allen religiösen und gottesdienstlichen Fragen ohne vorgängige Berathung mit dem Rabbiner und dessen Gutachten kein Beschluß gefaßt werden dürfe, daß er aber alsdann dem Beschlusse der Majorität sich fügen müsse; 3. daß ihm für die Erfüllung der materiellen Bestimmungen des Contractes für den Fall einer Auflösung der Gemeinde eine genügende Realsicherheit bestellt werden möge.

Was den Punkt ad 2. betrifft, wies Dr. Holdheim auf seine innehabende Stellung hin, die durch das landesherrliche Kirchenstatut festgestellt sei, und nach welchem für Alles, was die öffentlichen religiösen Institutionen betrifft, ein Oberrath, aus 5 israelitischen Mitgliedern und zwei landesherrlichen Commissarien bestehend, bestellt sei, in welchem der Landesrabbiner als das sachverständige Mitglied zwar das erste Votum abzugeben aber doch nur eine Stimme habe. Von der moralischen Kraft dieser Stimme durch eine sechsjährige Wirksamkeit überzeugt, und keine höhere anstrebend, hoffte er auch in seiner künftigen Stellung in einer Gemeinde, die so ganz auf dem Boden seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung steht, nicht ohne Segen wirken zu können. Diese Bedingungen wurden vom Vorstande genehmigt und der Contrakt ward am 8. December 1846 unterzeichnet, aus dem wir folgende, auf obiges bezügliche, wesentliche Bestimmungen hersetzen: § 1. „Hr. Dr. Holdheim übernimmt vom 1. April, oder spätestens vom 1. October 1847 ab das Amt eines Rabbiners in der Genossenschaft für Reform im Judenthum. §. 2. Mit der Annahme dieses Amtes übernimmt derselbe die aus dem Begriff und Zweck eines solchen Amtes folgende Bestimmungen. §. 3. a. Das ihm übertragene Amt eines Rabbiners

der Genossenschaft für Reform im Judenthum wird demselben auf seine Lebenszeit zugesichert. c. Veränderungen im Gottesdienste oder in andern religiösen Handlungen können vom Vorstande nicht ohne Zuziehung desselben beschlossen werden und hat dieser vielmehr allen betreffenden Sektions- und Plenarsitzungen mit Stimmrecht beizuwohnen, demnächst aber nach den Beschlüssen der Bevollmächtigten und der Generalversammlung sich in seinen amtlichen Functionen zu richten. Hingegen bleibt es der Genossenschaft überlassen, ob neben dem Hrn. Dr. Holdheim noch ein Rabbiner oder Prediger engagirt werden soll, dem jedoch nicht höhere Rechte als dem Dr. Holdheim eingeräumt werden können."

Wenn wir uns aber hinsichtlich des gesetzlich maßgebenden Einflusses mit dem Minimum des Rechtes eines Rabbiners, nämlich daß nur unsere Stimme gehört, aber nicht, daß nach ihr gehandelt werden muß, genügen ließen, so setzten wir freilich ein starkes Vertrauen in die moralische Kraft der Wahrheit, daß diese, wenn unsere Stimme von ihr getragen ist, sich allen Widerständen zum Trotz Bahn brechen wird. Aber ein nicht minder starkes Vertrauen setzten wir in die Einsicht und Redlichkeit eines aus gebildeten und gewissenhaften Männern zusammengesetzten Vorstandes, daß dieser, so oft in unserer Stimme eine Kraft der Wahrheit liegen wird, gegen dieselbe sich niemals verschließen werde. Wir haben während eines Zeitraumes von 10 Jahren keine Gelegenheit gehabt, dieses uns in der Natur der Sache begründet scheinende Verhältniß zu bereuen, meinen vielmehr, daß sowohl Hr. Dr. Frankel in Bezug auf die alte Gemeinde als Hr. Dr. Geiger in Bezug auf die Reformgemeinde sich von gleichen Gesinnungen hätten bestimmen lassen sollen.

Die Einführung des Dr. Holdheim in sein Amt durch das Collegium der Bevollmächtigten fand am 5. September 1847 im Gotteshause statt, und das bei den Akten befindliche Programm dieses Tages lautet: „Einführung des Dr. Holdheim als Rabbiner und Prediger der Genossenschaft für Reform im Judenthum."

Aus einem Lande, in welchem die jüdische Religionsgemeinschaft als Kirche vom Staate gleich den andern Kirchen anerkannt ist, in ein solches übersiedelnd, wo die gleiche Gemeinschaft blos als geduldete Privatgesellschaft vom Gesetze betrachtet wird; aus einer Stellung als Landesrabbiner, die beinahe mit der eines General-Superintendenten rangirt, und als öffentlicher Staatsbeamter, dessen Zeugnisse innerhalb der Grenzen seiner Competenz „die Kraft öffent-

licher Urkunden haben", nicht einmal in eine gewöhnliche jüdische Gemeinde, sondern in einen Verein innerhalb einer ihn nicht anerkennenden jüdischen Gemeinde übergehend, forderte Muth und Selbstvertrauen, wie nicht minder ein starkes Vertrauen zu der Sache, die wir zu der unserigen machten. Dieses Vertrauen sprachen wir in der an jenem Tage gehaltenen Antrittspredigt[1]) aus, aus der wir folgende bezeichnende Stellen herausheben.

„Das Judenthum ist und hat seit achtzehn Jahrhunderten keine Kirche im gebräuchlichen Sinne des Wortes mehr. Da es aber seit eben so langer Zeit auch keine weltliche Macht ist und hat, da es seinen Gesetzen keinen Gehorsam erzwingen will und in seinem Reiche die Ueberzeugung frei walten läßt, so ist es doch nichts Anderes als eine innere Kraft des Geistes, die seine Bekenner zusammenhält. Gebet dieser Kraft was immer für einen Namen, sie wird darum an sittlicher Bedeutung nichts verlieren."

„Das Judenthum, es rühmt sich seit langer Zeit keines priesterlichen Ansehens, keiner priesterlichen Macht, keiner geistlichen Gewalt, um die Gewissen zu bevormunden; aber es hat eine Ueberzeugung, die bewältigt, und einen Geist, der mächtig ist, daß man mit Freiheit sich ihm unterwirft."

„Das Judenthum, es rühmt sich keiner Unfehlbarkeit seiner Lehre, es läugnet nicht die Vervollkommnungsfähigkeit seiner Ueberzeugung, es hat keine Glaubensformel ausgeprägt, an die es die Seligkeit bindet; aber es hat eine Gotteslehre, die beseligt, eine Ueberzeugungskraft, die unwiderstehlich, eine Gedanken- und Gemüthswelt, in die der Menschengeist frei sich versenkt und Schöpfer seiner Seligkeit wird."

„Das Judenthum, es kämpft gegen die Selbstvergötterung des Unglaubens wie gegen die Selbstvernichtung des Aberglaubens, es lehrt und begehrt den reinen Glauben an die einzige und unendliche Urkraft Gottes; aber es bedient sich zu ihrer Verbreitung keiner andern Waffe als der der Ueberzeugung, kennt keine andere Macht als die der Wahrheit, keine andere zwingende Gewalt als die der Liebe, keinen andern Sold als den des eigenen Friedens, keinen andern Ausdruck des reinen Glaubens als die reine sittliche Menschenthat."

„Also, meine Freunde, diese Lehre Euch zu predigen, diese Ueberzeugung in Euch zu wirken, mit dieser Liebe Euch zu erfüllen und für diese That Euch zu begeistern, ist das Amt, das ihr heute meinen Händen anvertrauet. Giebt's ein höheres, heiligeres Amt als

1) Im Druck erschienen in B. Behrs Buchhandlung in Berlin.

das der freien Lehre und der Ueberzeugung? Wäre meine Stellung eine glücklichere, ehrenvollere, wenn ich, wie es im alten Judenthum allerdings der Fall war, zu meiner Lehre hinzufügen dürfte: wer ihr nicht gehorcht, den ereilt der strafende Arm des bürgerlichen Gesetzes; wenn ich, wie es noch heute vielfach der Fall ist, meiner Lehre den Nachdruck geben dürfte: „wer sie nicht theilt, der hat kein Antheil und Erbe in Israel, wer sie verwirft, deß Seele ist verworfen vor Gott"? . . . . „Ich freue mich, daß mein Loos ins Liebliche gefallen. Ich habe ein in gesetzlicher Beziehung höchst wichtiges Amt niedergelegt, um ein in moralischer Beziehung ungleich wichtigeres zu übernehmen. Der Verein von Glaubensgenossen, dem ich bis jetzt diente, wird auch in seinem religiösen Verbande vom Staate als eine moralische Person anerkannt und seine Diener genießen des vollen geistlichen Ansehens. Allein, meine Freunde, je weniger gesetzliche Anerkennung von außen, je mehr moralische Kraft von innen, je unsicherer der Schutz der Gesetze, je fester der Schirm der eigenen Ueberzeugung."

Aus dem Schlusse noch Folgendes: „Ich habe mein Amt wesentlich als ein Lehramt gezeichnet. Sollt Ihr blos die Empfangenden und nicht auch die Mitwirkenden sein? Nein, unser Verhältniß ist ein gegenseitiges, d. h. auf gegenseitiger Belehrung, auf wechselseitiger Einwirkung beruhendes, und Ihr habt nicht minder Pflichten gegen mich, als ich gegen Euch. Indem das Judenthum ein priesterliches Ansehen, ein geistliches Bevormunden nicht anerkennt, giebt es dem Lehrer eine weit würdigere Stellung; es setzt ihn in ein lebendiges Wechselverhältniß zur Gemeinde. Es ordnet seine Einsicht der der Gesammtheit unter, und nur das, was er durch die moralische Kraft seiner Lehre in seiner Gemeinde bewirkt, gehört ihm zu. Es verschmähet das Judenthum die einseitige Seelsorge des Priesters, erkennt aber die gegenseitige Belehrung, die wechselseitige Anerkennung in ihrem vollen Werthe an. Das Vertrauen der Gemeinde zu der Einsicht und dem Willen des Lehrers führt ihn in sein Amt ein, die sittliche Tragkraft seiner Wirksamkeit erhält ihn in demselben. Das ist die Seele unseres Verhältnisses."

Wir haben seitdem unsere Ansichten in dieser Beziehung nicht nur nicht geändert, sondern durch reichere Erfahrung dieselben überall bestätigt und bewährt gefunden. Wir meinen nämlich noch jetzt, es sei einmal im Wesen des Judenthums historisch begründet, daß derjenige, in dessen Händen das Lehramt der Gemeinde sich befindet, mehr Lehrer, als Prediger sein, die Kenntniß des Judenthums

in der Gemeinde fördern und die Liebe zu demselben wecken, und deshalb immer das Denken, manchmal auch das Herz, niemals aber nur die Phantasie in Anspruch nehmen müsse. Ein Blick auf so viele Gemeinden zeigt zur Genüge, daß in solchen, wo ein tüchtiger, mit einer gründlichen Kenntniß des Judenthums ausgerüsteter Lehrer an der Spitze steht, ein innerer Fortschritt, ein immer steigendes Interesse für die väterliche Religion sichtbar wird, und daß man in andern, wo leeres Stroh gedroschen wird, über die schönen Phantasiespiele der christliche Prediger nachäffenden Schönrednerei alsbald zur Tagesordnung übergeht. Wie die gegenwärtige Reform überhaupt nichts Anderes ist als eine Verklärung des vom Mißbrauch geläuterten Judenthums und deshalb nicht zum Christenthum inklinirt, sondern von demselben deklinirt, so kann auch die jüdische Predigt im jüdischen Gotteshause und vor einer jüdischen Gemeinde nur eine Verklärung der alten Deraschа sein.

Da der neugewählte Rabbiner sein Amt erst am 5. September 1847 antreten konnte und seit dem Rücktritt des zweiten Predigers Dr. Friedländer im Oktober 1846 in der ganzen Zwischenzeit dem Gottesdienst die Predigt fehlte, so wurde kraft eines älteren Beschlusses vom 28. April 1846 die Einrichtung getroffen, die fehlende Predigt durch ein außerordentliches betrachtendes Gebet, an welches der Segen für König und Vaterland, Wöchnerinnen, sowie der Priestersegen für die Gemeinde sich anschließen, zu ersetzen. Diese außerordentlichen Gebete wurden abwechselnd von Rebenstein und Stern gehalten und auch nach unserm Amtsantritt an je einem Sonnabend oder Sonntag, wenn nicht gepredigt wurde, fortgesetzt. Mit dem Wegfall des Sonnabendgottesdienstes hörten die außerordentlichen Gebete auf.

Hinsichtlich des Sonnabendgottesdienstes hat sich die Weissagung des Hrn. Dr. Breßler, daß dieser sich nicht halten und der Sonntag sein Universalerbe sein werde, leider erfüllt. Durch die eingetretenen bekannten Ereignisse, welche auf die Entwickelung des religiösen Lebens im Allgemeinen nachtheilig einwirkten und für das Aufblühen einer so jungen Gemeinschaft noch hemmender sein mußten, nahm die Theilnahme zu dem Sonnabendgottesdienst mit Riesenschritten immer mehr ab, so daß seine Erhaltung für den Augenblick wenigstens unmöglich geworden zu sein schien. In einer zu diesem Zwecke berufenen Generalversammlung vom 24. März 1849 kam der Antrag des Vorstandes zur Berathung, welcher lautete:

„In Erwägung, daß der von der Genossenschaft eingerichtete

Gottesdienst lediglich die Bestimmung hat, dem religiösen Bedürfniß innerhalb derselben eine angemessene Befriedigung zu gewähren; in Erwägung, daß für den Sonnabendgottesdienst, durch den gänzlichen Mangel der Betheiligung an demselben während seiner fast dreijährigen Dauer sich ein solches Bedürfniß nicht kundgegeben hat, wird die Abhaltung desselben vorläufig ausgesetzt. Doch soll vor Jahresfrist kein Beschluß über die Aufhebung desselben erfolgen."

Gleich beim Beginn der Debatte eilt Rebenstein zur Rettung des in Todesgefahr schwebenden Sabbath herbei und stellt folgenden Antrag: „In Betracht, daß die principielle Lösung der Sabbathfrage in dem Antrage der Bevollmächtigten umgangen und eine Beschlußnahme hierüber der Versammlung nicht gestellt ist, wie ferner in Betracht, daß praktischer Seits die Frage durch den stillschweigend ausfallenden Gottesdienst am Sonnabend besser gelöst ist als durch irgend welche Beschlußnahme, geht die Versammlung über den Antrag des Vorstandes zur Tagesordnung über," welcher hinreichende Unterstützung fand.

Wie wir das Amendement Rebensteins verstehen, zielt es auf Verwerfung des ursprünglichen Antrages ab, weil er mit Umgehung der eigentlichen Sabbathfrage auf praktischem Wege die Aufhebung des Sabbath als Resultat zu erreichen suche, gegen welches er sei. Allein im Protokoll heißt es: „Gegen die praktische Seite erhebt sich der Redner nicht, aber er hält es für nöthig, die Sabbathfrage principiell zu beleuchten und er tadelt es, daß der Vorstand die Sache nicht principiell zur Frage gestellt habe. Die Genossenschaft würde muthlos erscheinen, jenen Beschluß zu fassen, ohne sich zuvor über das Principielle zu einigen." Dieses Referat läßt es in der That zweifelhaft sein, ob Rebenstein Willens war, im Princip den Antrag des Vorstandes zu unterstützen oder zu bekämpfen.

C. A. Salomon ist gegen Rebenstein. Er hält die motivirte Tagesordnung für eine Verhüllung der Wahrheit; unsere Angelegenheit gründe sich aber auf Wahrheit. Der Sabbath, so wie er bei uns besteht, sei eine Schmach für uns Alle, ein von der Gemeinde bezahlter, aber von ihr nicht gefeierter Gottesdienst. Wahre Religiösität (der Redner meint: auf Wahrheit sich gründende Religiösität) gebiete uns daher, ihn so lange aufzugeben, bis sich wieder Sympathie für ihn findet.

Dr. Schwarz spricht gegen den Antrag, aber auch gegen die motivirte Tagesordnung. Ursache und Wirkung seien hier verwechselt

worden. Hätten wir gar keinen Sonntagsgottesdienst eingeführt, so würde der Sabbathgottesdienst besser geehrt worden sein. Darin liege die Wurzel des Uebels. Er stellt den Antrag, daß der Sonntagsgottesdienst für die Dauer eines Jahres aufgehoben werde, der aber keine Unterstützung fand.

Man kommt zur Abstimmung.

1. Der Antrag Rebensteins: die Majorität dafür.

Alle obigen Anträge fallen demnach weg.

Allein der Rebenstein'sche Antrag hatte das eigenthümliche Schicksal, daß er im entgegengesetzten Sinne des Antragstellers von der Versammlung verstanden worden zu sein schien, nämlich dahin, daß der Sabbathgottesdienst wegfallen solle. Im Protokoll heißt es: „Es erhoben sich einige Zweifel darüber, ob die Majorität der Versammlung den Beschluß auch vollkommen gewürdigt, richtig erkannt und erfaßt habe. Hr. Ad. Meyer beantragt, daß diese Angelegenheit nochmals zur Debatte komme.

Dr. Remack beantragt, die Interpretation des Beschlusses dem Vorstande zu überlassen.

Adolph Meyer stellt den Antrag: „Die Versammlung ermächtigt den Vorstand zur Erläuterung des oben gefaßten Beschlusses, den Sabbathgottesdienst so lange auszusetzen, bis sich aus dem Schooße der Genossenschaft der Wunsch nach Wiedereinführung desselben lebhaft anregt."

Dieser Antrag wird mit entschiedener Majorität angenommen.

Die Aeußerung des Dr. Schwarz, daß der Sonntagsgottesdienst die Wurzel des Uebels wäre, woran der Sabbathgottesdienst seinen Tod gefunden hätte, ist sehr geeignet, außerhalb der jüdischen Reformgemeinde Anklang und in feindlichen Kreisen sich Freunde zu gewinnen. Es liegt ihr aber eine Verkennung der faktischen Verhältnisse zu Grunde. Thatsache ist es, daß in einem Theil der Gemeinde ein Bedürfniß nach religiöser Erbauung vorhanden ist. Da er aber dasselbe sowohl mit als ohne Unterbrechung des gewerblichen Lebens befriedigen kann, so wählt er natürlich die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses im Sonntagsgottesdienst. Existirte aber — meint Hr. Dr. Schwarz — gar kein Sonntagsgottesdienst, so würde derjenige Theil der Gemeinde, welcher thatsächlich ein religiöses Bedürfniß fühlt, dasselbe durch den Sonnabendgottesdienst zu befriedigen gezwungen sein, und wir hätten mit der Erhaltung der Religion auch den Sabbath gerettet. Allein wer und was bürgt uns dafür, daß der Theil der Gemeinde, in welchem noch ein religiöses Bedürfniß lebendig

ist, diesem Zwange nachgeben und nicht lieber, weil er es ohne materielles Opfer des geschäftlichen Lebens nicht befriedigen kann, auf die Befriedigung gänzlich verzichten würde? Daß er den Sonntagsgottesdienst ohne Opfer aufsucht, beweist doch nicht, daß er den Sabbathgottesdienst mit Opfer besuchen würde; jedenfalls ist die Sache zweifelhaft. Hat aber die Gemeindevertretung das Recht, wo es die Erhaltung der Religion gilt, ein solches Experiment zu wagen, oder ist sie nicht vielmehr verpflichtet, das Sichere zu wählen? Alles was sie thun konnte, war, einen Gottesdienst am Sonnabend und am Sonntag einrichten, um denjenigen, welche das Opfer bringen wollen, Gelegenheit darzubieten, sich am Sabbathgottesdienst zu erbauen. Nun, das hat sie gethan. Der dreijährige Bestand des Sabbathgottesdienstes machte es aber augenscheinlich, daß demselben die Theilnahme fehle und der Fortbestand desselben neben dem Sonntagsgottesdienst ist eine sittliche Unmöglichkeit geworden. Soll und darf man die sichere Theilnahme, die für den Sonntagsgottesdienst gewonnen worden und an welchen die Hoffnung auf die Erhaltung und Fortbildung des Judenthums geknüpft ist, der Möglichkeit einer gleichen Theilnahme für den alleinigen Sabbathgottesdienst und der durch ihn bedingten Erhaltung des Sabbath aufopfern? Die Erhaltung des Sabbath, geben wir zu, ist von hoher, hoher Bedeutung; aber sie wiegt in der einen Wagschale federleicht, wo in die andere Wagschale die Erhaltung der ganzen Religion gelegt wird.

Das pietätsvolle Gefühl und lebendige Interesse Rebenstein's für die Erhaltung des Sabbathgottesdienstes theilten wir vollkommen und wußten wir seinen Schmerz bei dem unvermeidlichen Schicksal desselben zu ehren. Aber er war einmal nicht zu retten. An seinem Tode sind wir unschuldig; „unsere Hände — dürfen wir sprechen — haben dieses Blut nicht vergossen." — Und wenn wir am Sabbath mit Engelszungen redeten, würden wir ihm die ihm verlorene Theilnahme der Gemeinde nicht wiederbringen können. Ein Princip kann man in Gedanken festhalten, aber man kann ihm keinen öffentlichen Cultus widmen. Einer solchen Thatsache des Lebens gegenüber ist alles Trauern vergeblich und unweise. Wer große schmerzliche Verluste erlitten, der wird alle seine Liebe auf das einzige Gut übertragen, das ihm geblieben, und das ist hier der Sonntagsgottesdienst, dem die edelste Pflege geweihet sein müsse. Den Tadel, welchen er gegen den Vorstand aussprach, daß dieser, die principielle Lösung der Sabbathfrage umgehend, auf praktischem Wege sein Ziel zu erreichen

strebe, weil ihm für die Erörterung der Principien der Muth fehle, finden wir ungerechtfertigt. Was giebt es für einen Verein von nichttheologischen Männern für andere Principien, nach welchen die Sabbathfrage zu lösen wäre, als die vollendeten Thatsachen des Lebens, daß für die öffentliche, d. h. gemeinschaftliche Feier des Sabbathgottesdienstes keine Gemeinschaft vorhanden sei? Sollte der Vorstand von theoretischen Gesichtspunkten aus die Frage sich stellen, ob er ohne Theilnahme der Gemeinde, rein um des Princips willen, einen öffentlichen Sabbathgottesdienst von bezahlten Beamten unterhalten müsse? Unseres Bedünkens wäre eine solche Frage unpraktisch und unlogisch zugleich. Denn wo keine Gemeinde am Gottesdienste sich betheiligte, da wären die Kultusbeamten überflüssig und entbehrlich, die nicht für sich, sondern für die Gemeinde fungiren. Der Vorstand einer Gemeinde hat für die Befriedigung eines in der Gemeinde vorhandenen Bedürfnisses zu sorgen und ist als solcher, wo kein Bedürfniß vorhanden, seiner Fürsorge entbunden.

Nachdem nun die Gemeinde ihre Bestrebungen für den Ausbau ihres Gottesdienstes nach allen seinen Bestandtheilen bis zu einem gewissen Abschluß gebracht hatte, ward ihr Blick auf eine andere Seite des innern Gemeindelebens, ich meine die religiöse Erziehung ihrer Jugend, hingerichtet. Man kann sagen: nachdem sie ihr Streben für die Rettung und Erhaltung des Judenthums in der Gegenwart mit so glücklichem Erfolge gekrönt sah, mußte ihre Sorge auf die Fortpflanzung und Fortbildung desselben in der Zukunft sich hinlenken. Wie wir bereits angedeutet, war diese hochwichtige Angelegenheit auf Anregung von Löwenherz und einen bestimmtern Antrag von Dr. Behrend und Dr. Schnitzer Gegenstand der Berathung der Sektion für innere Angelegenheiten und ist von dieser für die Plenarsitzung vom 26. October 1846, in welcher sie zur Sprache kam, und an welcher wir mit Dr. Hirsch Antheil nahmen, vorbereitet worden. Die Verhandlung bewegte sich zunächst um die Frage, ob blos ein Confirmanden-Unterricht durch den Prediger eingeführt (Heymann), oder eine Schule mit allen zum Religions-Unterricht gehörigen Disciplinen (Bibel, Geschichte, Religion) organisirt und unter Aufsicht der Gemeinde gestellt werden soll? Die Debatte war eine tief eingehende und das Protokoll ist eines der ausführlichsten. Dr. Holdheim — heißt es daselbst — nimmt das Wort. „Wir haben es in unserem bisherigen Wirken nicht lediglich als unsere Aufgabe erkannt, Erwachsene über Religion zu belehren, sondern auch die Grundsätze und Gefühle derselben in das Gemüth

der Jugend einzupflanzen, und aus vielfältiger Erfahrung die Ueberzeugung gewonnen, daß ein bloßer Confirmanden-Unterricht nicht ausreichend sei, daß dieser einen mehrjährigen Religionsunterricht in der Schule voraussetze, auf ihn, als die tiefen Wurzeln und den gefestigten Stamm sich stützen müsse, um dessen Krone zu werden an dem Lebensbaume der heranwachsenden Jugend. Es verhalte sich mit der Religion wie mit der Nahrung und müsse nicht nur qualitativ und quantitativ der Individualität des zu ernährenden Körpers angemessen sein, sondern es müsse auch hinsichtlich des Zeitmaßes gleichsam auf die Verdauungsfähigkeit Rücksicht genommen und nach ihr abgemessen werden. Ein bloßer Confirmanden-Unterricht, der eine Fülle des Stoffes in kurzer Zeit zu verarbeiten suche, würde bei aller intensiven Wärme, die er künstlich zu erzeugen vermag, doch nur Treibhauspflanzen zu Tage fördern, während der mit dem zartern Kindesalter beginnende und durch mehrere Jahre bis zum Abschluß desselben sich hindurchziehende allmälige Religionsunterricht gleichsam mit dem Kinde wachsen und mit seinem ganzen Wesen durchwachsen sein muß. Es verhalte sich ferner mit der Religion wie mit einer Arzenei, die, mit einem Male verschluckt, das Uebel nicht beseitigt, und deren Wirksamkeit auf das Genießen derselben in gewissen Zeitabschnitten und in kleinern Dosen mitberechnet ist. Der Unterricht in der Religion sei darum nicht in Bezug auf Erfolg mit dem Unterricht in andern Wissenschaften zu vergleichen. Wieviel man von der Religion gelernt, sei häufig davon abhängig, wie lange man in der Religion unterrichtet worden sei."

Ihm folgt Dr. Hirsch. „Er schließe sich der Ansicht des vorigen Redners vollkommen an und wolle nur noch auf folgende Punkte aufmerksam machen. Der Confirmanden-Unterricht genüge nicht. Es gelte das Judenthum durch unsere Jugend zu verbreiten, sie müsse es daher gründlich kennen lernen. Eins sei bisher die Zierde des Judenthums gewesen, daß der Rabbiner nicht der einzige Kenner desselben, daß er nur primus inter pares gewesen. Was die Tradition, was die Religionsgeschichte sei, müsse der Jugend gelehrt werden, damit sie die Berechtigung der Umgestaltung der Institutionen einsehe. Man könnte zwar sagen, das Judenthum sei einfach, die Lehre in kurzer Zeit mitzutheilen. Das Judenthum sei aber nicht nur Lehre, es sei Aufgabe, es sei Beruf. Die Geschichte und ihre Entwickelung, die Aufgabe des Judenthums müsse gelehrt werden. Man könne nicht sagen, wir wollen zurückkehren in eine frühere Zeit, nein, wir

müssen die Zukunft vorbereiten, die Gegenwart kennen und darum sei die Kenntniß der Vergangenheit wichtig und nothwendig."

E. A. Salomon findet in den dargelegten Ansichten seine frühere, ursprüngliche bestätigt. Man müsse eine Religionsschule gründen und die Kinder schon vom 5. Jahre ab in dieselbe schicken.

Ueber das für den Beginn des Religionsunterrichtes geeignete Lebensalter, über die wünschenswerthe Zeitdauer des zu genießenden Unterrichtes sowie über die Lehrgegenstände und deren Vertheilung auf die Unterrichtszeit entspinnt sich eine lebhafte Debatte, an der sich fast alle Bevollmächtigten sammt den anwesenden zwei Rabbinern betheiligten und bei welcher Gelegenheit höchst bedeutsame Ansichten über das Wesen des Religionsunterrichtes und die einzelnen Gegenstände desselben entwickelt wurden. Man einigte sich schließlich zur Annahme von Bestimmungen, die in dem hier folgenden Aktenstück vom Dezember 1846 näher angegeben sind.

„In der Generalversammlung vom 21. October d. J. ist beschlossen worden, ein Institut für gemeinsamen Religionsunterricht zu begründen.

Wir theilen den verehrten Genossen hierdurch den allgemeinen Plan zur Ausführung dieses Beschlusses mit, welcher nach stattgehabter Berathung der Bevollmächtigten in Gemeinschaft mit den Herren Drr. Holdheim und Hirsch angenommen worden ist.

Wir können für jetzt nur die Grundzüge der Einrichtungen abgeben, welche wir für das bezeichnete Institut zu treffen beabsichtigen, indem wir den Zweck und die Aufgabe im Allgemeinen bezeichnen, die wir durch dasselbe für unsere Jugend zu erfüllen streben, und den wesentlichsten Inhalt des Wissens darstellen, das sich diese durch den Besuch des Instituts aneignen soll. Der ausführlichere Lehrplan wird in Gemeinschaft mit Herrn Dr. Holdheim von uns ausgearbeitet werden, wenn wir genauere Kenntniß von der Theilnahme gewonnen haben, welche von den Mitgliedern unserer Genossenschaft diesem Institute zugewendet wird, und wir also mit Sicherheit zu übersehen vermögen, in welcher Weise die Schüler in verschiedene Klassen geordnet, und wie demgemäß der Unterrichtsstoff auf dieselben vertheilt werden kann.

Aus diesem Grunde, und weil schon jetzt mannigfache Anordnungen nothwendig sind, wenn auch die definitive Eröffnung des Instituts erst nach Ostern stattfindet, ersuchen wir Sie durch Gegenwärtiges, uns mittheilen zu wollen, ob und welche Ihrer Kinder Sie der Anstalt anvertrauen wollen, und demgemäß das beifolgende

Schema auszufüllen, das der Bote etwa in acht Tagen von Ihnen abholen wird."

„Die Aufgabe eines Instituts für gemeinsamen Religionsunterricht der Jugend muß es sein, Liebe zum Judenthum zu erwecken, Kenntniß desselben zu verbreiten, und ein Bewußtsein von der Aufgabe hervorzurufen, die es gegenwärtig an seine Bekenner zu stellen berechtigt ist.

Zu diesem Zwecke muß der Unterricht

1. ein gemeinsamer sein, wodurch das Bewußtsein einer in der Religion begründeten Zusammengehörigkeit in der Jugend geweckt und unter Erwachsenen erhalten wird. Der gemeinsame Religionsunterricht wird in demselben Maße die Anhänglichkeit der Jugend am Judenthume fördern, wie der gemeinsame Gottesdienst dieselbe bei den Erwachsenen wieder erweckt hat.

2. Muß der Unterricht ein mehrjähriger sein, denn die Theilnahme für einen Gegenstand steigert sich mit der Dauer der Zeit, die man demselben zuwendet; und es gehört Zeit dazu, um ein Erlerntes zu einem Wissen zu erheben, das in Geist und Gemüth eingehen und zu einem bleibenden Besitz desselben für's ganze Leben werden soll. So wird die Empfänglichkeit des zarteren Alters die Eindrücke der Religion auf das Gemüth erhöhen, die Reife der vorgeschrittenen Jahre die Aufnahme ihrer Lehren in den Geist befördern und sichern.

3. Muß der Unterricht ein umfassenderer sein, als er bisher gewesen, wo er nur in einer oberflächlichen Belehrung über den allgemeinen Inhalt des Judenthums und in der Einübung einiger Lehrsätze bestand, deren man zur Vorbereitung für die feierliche oder vielmehr festliche Einsegnung bedurfte. Derselbe soll demnach umfassen:

a. Die Geschichte des Judenthums und seiner Bekenner von den biblischen Erzählungen an bis auf unsere Zeit.

Ein volles Verständniß der Gegenwart, ihrer Aufgabe und ihrer Ansprüche an den Einzelnen ist nur durch eine hinreichende Kenntniß der Vergangenheit möglich; und der Weg in die Zukunft kann nur gefunden werden durch Beobachtung des Weges, den die Geschichte bis zur Gegenwart zurückgelegt hat. Darum muß vornehm-

lich unsere Jugend die Geschichte des Judenthums kennen, wenn sie das Werk fortsetzen soll, das wir begonnen haben.

Die Kenntniß der Geschichte muß für die Jugend zugleich die reichste Quelle der wahrhaften Begeisterung für die Religion ihrer Väter werden; denn nicht nur lernt dieselbe durch sie den sichtbaren Willen der Vorsehung kennen, das Judenthum unter allen Stürmen der Zeit zu erhalten, nicht nur wird sie die hingebende Aufopferung bewundern lernen, mit der ihre Vorfahren an ihrer Religion festgehalten haben, sondern sie wird überhaupt diejenige Achtung vor der Vergangenheit gewinnen, welche sie lehrt, nicht allzuwillkürlich und leichtfertig die Fäden abzureißen, durch welche auch unsere Gegenwart noch mit derselben zusammenhängt.

Von gleicher Wichtigkeit wird für unsere Aufgabe

b. die Bibelkenntniß sein, d. h. die Bekanntschaft mit Form und Inhalt der heiligen Schrift, in welcher die Lehren unserer Religion enthalten sind. Richtiges Verständniß der Bibel muß eben so gewiß hohe Achtung vor der einfachen Erhabenheit der heiligen Schrift, vor der Reinheit ihrer Lehren über Gott und ihrer Vorschriften über Sittlichkeit erwecken, wie sie am geeignetsten ist, vor blindem Buchstabenglauben zu schützen. Vor Allem aber gelangen wir nur durch diese Kenntniß zu einem freien und selbstständigen Urtheil über das Wesen und die Aufgabe des Judenthums, und ein solches Urtheil ist heut zu Tage mehr als je erforderlich, um sich nicht von dem Kampf der Partheien verwirren und hier oder dorthin reißen zu lassen, sondern mit vollem Bewußtsein sich für die eine oder die andere zu bestimmen. Es versteht sich von selbst, daß die Jugend, für welche unser Institut bestimmt ist, diese Kenntniß nur aus Uebersetzungen der Bibel erlangen kann. Daß aber eine, wenn auch nur mäßige Kenntniß des Hebräischen zur vollständigen Erreichung dieses Zweckes höchst wünschenswerth sei, vermag ein Jeder selbst zu beurtheilen.

c. Auf diesen Grundlagen ruhend, wird endlich der Unterricht in der eigentlichen Religions-Sittenlehre des Judenthums seine wahrhafte Bedeutung gewinnen und dadurch nicht blos zu einem Gegenstande des Wissens werden, dessen Inhalt man sich in wenigen Wochen aneignet, um ihn in wenigen Monden wieder aus dem Gedächtniß zu verlieren, sondern es wird sich unsere Jugend durch denselben ein unverlierbares Besitzthum des Geistes und Gemüths erwerben, den sichern und unwandelbaren Führer auf dem Lebenswege, zu dem uns die Religion bestimmt ist, wenn wir sie in Wahrheit im Herzen und in der Seele tragen.

Wenn wir durch eine solche Wirksamkeit unseres Instituts dazu beizutragen vermöchten, für unsere Jugend in dieser Weise den Besitz der Religion wieder zu erringen, so würden wir einer heiligen Pflicht nicht nur gegen diese, sondern gegen das Judenthum selbst genügt haben; denn nur auf diesem Wege und auf solchen Grundlagen ist eine wahrhafte, eine dauernde Ausgleichung zwischen den Anforderungen der Religion und des Lebens möglich, wie wir dieselbe für uns und für die kommenden Geschlechter erstreben. Und darum wird das Aufblühen des Instituts, das wir jetzt zu begründen im Begriff sind, die sicherste Bürgschaft für die Berechtigung und für die Würdigkeit unserer Bestrebungen überhaupt gewähren können."

„Von diesen Grundsätzen und Ueberzeugungen sind wir geleitet worden, indem wir zunächst folgende Bestimmungen über die Einrichtung unseres Instituts festgesetzt haben.

Der Eintritt in die Anstalt findet für Knaben und Mädchen nicht vor zurückgelegtem 9ten Jahre statt, und wird die Einsegnung der Schüler und Schülerinnen bei erlangter Reife, in der Regel nach zurückgelegtem 14ten Lebensjahre stattfinden. Der gesammte Lehrkursus soll auf 3 Klassen für Knaben und eben so viele für Mädchen vertheilt werden, so daß der Kursus in jeder der beiden untersten Klassen 1—1½ Jahr, in der obersten 1½—2 Jahr dauern würde. Die Unterrichtszeit wird in der letzten Klasse 2—3, in den beiden höheren 3—4 Stunden wöchentlich in Anspruch nehmen, die natürlich so angeordnet werden, daß durch dieselbe der regelmäßige Gymnasial- und Schulunterricht in keiner Weise gestört wird. Die Unterrichtsgegenstände sind in Obigem bereits näher angegeben, und werden dieselben für die verschiedenen Klassen nach Stoff und Lehrmethode natürlich so angeordnet, daß auf Alter und Fassungskraft der Schüler die sorgfältigste Rücksicht genommen wird. Der eigentliche Religionsunterricht aber wird vornehmlich der höchsten Klasse zufallen, obwohl die vorhergehenden Klassen diejenige Vorbereitung für denselben geben, durch welche er allein zu einem wahrhaft erfolgreichen zu werden vermag. In Bezug auf den hebräischen Unterricht haben wir zu bemerken, daß dieser in einer besondern wöchentlichen Lehrstunde, lediglich für die Knabenklassen angeordnet ist, und wie wünschenswerth uns die Theilnahme an demselben auch erscheint, so wollen wir sie doch nicht zu Bedingungen für den

Eintritt in die Anstalt machen, so daß diejenigen, die sich davon ausschließen, gleich den weiblichen Zöglingen nur zwei bis höchstens drei wöchentliche Lehrstunden zu besuchen hätten. Alljährlich ein oder zwei Mal wird eine öffentliche Einsegnung derjenigen Schüler und Schülerinnen stattfinden, welche für dieselbe reif befunden werden, doch können an dieser nur Zöglinge der Anstalt und nur ausnahmsweise auch Andere Theil haben, wenn sie von dem Lehrerkollegium nach stattgehabter Prüfung reif befunden wurden.

Da die definitive Eröffnung der Anstalt nicht vor Ostern stattfinden kann, so hat es inzwischen Herr Rebenstein auf unsern Wunsch übernommen, für erwachsenere Knaben und Mädchen privatim die Vorbereitung für den spätern Eintritt in das Institut zu leiten; und wird natürlich auch zunächst nach Eröffnung des Instituts in angemessener Weise dafür Sorge getragen werden, daß erwachsenere Schüler in verhältnißmäßig kurzer Zeit für die Einsegnung vorbereitet werden.

Die Bevollmächtigten der Genossenschaft für Reform im Judenthum.

Berlin, im Dezember 1846."

Die Eröffnung der Religionsschule wurde am 10. April 1847 durch einen öffentlichen Akt gottesdienstlicher Weihe im Gotteshause und in Verbindung mit dem Sonnabendgottesdienst in einer ihrer Würde und Bedeutung angemessenen Weise gefeiert. Der Rabbiner Dr. Holdheim wurde aus Schwerin herberufen. Die für den Eintritt in die Religionsschule designirten und auch zum Theil von Hrn. Rebenstein für denselben vorbereiteten Knaben und Mädchen nahmen im Gotteshause die vordersten Plätze im Gotteshause der Kanzel gegenüber ein. Die Tagespredigt über 2. B. M. 10, 8. 9. stellte die dort Vers 9. bezeichnete Frage: מי ומי ההולכים, „welche sind es, die aus dem Lande der Knechtschaft — des Aberglaubens wie des Unglaubens — in das Land des befreienden Glaubens ziehen sollen?" und gab mit Mose (V. 9.) die Antwort: „mit unsern Jungen und mit unsern Alten, mit unsern Söhnen und mit unsern Töchtern wollen wir ziehen." Und an diesen bedeutungsvollen Text anknüpfend, entwickelte sie die hohe Wichtigkeit des Religionsunterrichts für Jung und Alt, für Männer und Frauen, und hob namentlich die Nachtheile hervor, die dem Judenthum durch die Vernachlässigung der religiösen Bildung der Frauen in neuerer Zeit erwachsen sind, wie diese für die Aufklärung besonders empfänglich, dem Indifferentismus der Männer Vorschub leisteten, und wie das Judenthum nur dann erstarken könne, wenn das weiche Gemüth der

Frauen für den Einfluß der Religion wieder gewonnen wird. Nach Schluß der Predigt und Einhebung der Thora hielt M. Simion eine herzliche Ansprache an die Kinder und machte sie auf die Wohlthaten aufmerksam, die ihnen durch einen mehrjährigen Unterricht in der väterlichen Religion zu Theil werden sollen, aber auch auf den hohen, heiligen Ernst, den sie mitbringen, erhalten und erhöhen müssen, um für solchen Genuß empfänglich zu sein. Nach dieser Ansprache hielt noch Dr. Holdheim eine kurze Anrede an die Kinder, daß er im Verein mit Dr. Stern und Rebenstein, den starken Ecksäulen im Bau unserer religiösen Gemeinschaft, ihrem künftigen sittlich-religiösen Heil seine besten Kräfte weihen und widmen wolle und schloß mit dem Priestersegen über den jungen Nachweis unserer Gemeinde.

Die erste öffentliche Prüfung der Zöglinge der Religionsschule fand am 16. April 1848, und die erste feierliche Einsegnung am 18. desselben Monats statt. Erstere wie letztere wiederholen sich in jedem Jahre um Ostern, letztere aber mit immer steigender Zahl der Confirmanden, so daß mit denen von diesem Jahre 1857 zehn öffentliche Prüfungen und eben so viel Einsegnungen stattgefunden haben. Während im Jahre 1848, wo die Schule nach einjährigem Bestande nur die ältesten Schüler zur Einsegnung zulassen konnte, diese nur mit sieben Knaben gefeiert werden konnte, stieg die Zahl mit jedem Jahre immer höher, so daß seit einer Reihe von Jahren die Zahl von 35 Zöglingen, Knaben und Mädchen, als die Durchschnittszahl angenommen werden kann. Es sind demnach in der Religionsschule der jüdischen Reformgemeinde während ihres zehnjährigen Bestehens an 300 Zöglinge unterrichtet und für die Einsegnung vorbereitet worden, und da die meisten in Berlin bleiben, hat die Gemeinde in der in ihrem Geiste und für ihre Sache erzogenen Jugend einen festen Unterbau von historischer Consistenz gewonnen, der nicht so leicht wieder wankend gemacht werden kann.

Hinsichtlich der an der Schule als Lehrer wirkenden Personen ist im Laufe der Jahre so mancher bedeutsame Wechsel eingetreten. Zuerst trat Rebenstein, der den Bibelunterricht ertheilte, im Jahre 1850, von äußeren Verhältnissen veranlaßt, von der Schule zurück, welcher Rücktritt von den Bevollmächtigten, noch mehr aber von seinen Collegen als ein schwer zu ersetzender Verlust für die Schule bedauert wurde. Seine Stelle wurde durch ein einjähriges Interimistikum des Hrn. Fränkel ersetzt, nach dessen Abgange aber ein ganzes Jahr die Schule von Dr. Stern und Dr. Holdheim ge-

leitet wurde, bis im Beginn des Jahres 1851 in der Person des Hrn. Dr. Ritter wieder ein Lehrer für das erledigte Fach dauernd angestellt wurde. Endlich ist mit dem Abgang des Hrn. Dr. Stern nach Frankfurt a. M. im July 1855, welcher in der Religionsschule den Geschichtsunterricht gab, wiederum eine höchst bedeutsame Lücke eingetreten, die durch Anstellung des Hrn. Gottheil im Herbst 1855 ausgefüllt worden ist.

Was den Lehrplan betrifft, so ist dieser den Grundzügen nach unverändert derselbe geblieben, wie er in dem oben mitgetheilten Aktenstück entworfen ist. Bibel, Geschichte und die aus beiden geschöpften und systematisch geordneten Grundzüge der Religion bilden die ineinandergreifenden und sich gegenseitig belebenden Bestandtheile des Unterrichts-Organismus. Für den zuletzt genannten Gegenstand ist seit Michaeli 1856 die jüdische Glaubens- und Sittenlehre von Dr. Holdheim als dem Religionsunterricht zu Grunde liegendes Schulbuch in die Religionsschule eingeführt worden. Da die Voraussetzung, von welcher der ursprüngliche Lehrplan ausging, daß nämlich Zöglinge im zehnten Lebensjahre in die Schule eintreten würden, sich nicht verwirklichte, die meisten Eltern vielmehr ihre Kinder erst mit dem 12—13 Lebensjahre in die Schule schicken, so konnte sich die in der nicht zugetroffenen Voraussetzung errichtete dritte Klasse nicht lange halten und mußte schon im Jahre 1850 eingehen. Es existiren seitdem nur zwei Knaben- und zwei Mädchenklassen, die, den Confirmanden-Unterricht abgerechnet, in drei wöchentlichen Stunden in den drei Lehrgegenständen unterrichtet werden. Außerdem empfangen diejenigen Knaben, deren Eltern es wünschen, auch Unterricht im Hebräischen durch Hrn. Dr. Ritter.

Die Religionsschule wird, trotzdem daß sie mit allerlei großen Hindernissen und Schwierigkeiten zu kämpfen hat und sich deshalb in der vollen Entfaltung des Segens häufig gehemmt sieht, dennoch von allen Einsichtigen als eine segensreiche Anstalt der Gemeinde betrachtet. Sie hat bei einer großen Anzahl der in ihr gebildeten, nunmehr herangereiften Männer und Frauen die Liebe zum Judenthum geweckt und die Kenntniß desselben gefördert. Für die Theilnahme am öffentlichen Gottesdienst überhaupt, sowie für das innere Verständniß der Gebete und der Predigt sind sie zu den empfänglichsten Mitgliedern der Gemeinde zu zählen. Sie steht unter der speziellen Aufsicht einer Schulkommission, die ihr die sorgsamste Pflege zuwendet und mit heiligem Ernst über ihr Gedeihen wacht. In gleicher Weise hat sich die alljährlich wiederkehrende öffentliche Ein-

segnung der Kinder, welche im Gotteshause als ein gottesdienstlicher Akt gleichsam als ein Gemeindefest gefeiert wird, an welchem fast die ganze Gemeinde mit regem Interesse sich betheiligt, als segensreich bewährt, nämlich als eine, die religiöse Erziehung der Jugend, und dadurch als eine, das religiöse Leben der Familien und der Gemeinde fördernde Institution bewährt und erwiesen, auf welcher auch ferner der Segen Gottes und die Liebe der Menschen ruhen möge!

XIII.

Das Gebetbuch, oder die Gegenwart und die Zukunft der Gemeinde.

Das jetzt in den Händen der jüdischen Reformgemeinde befindliche und dem Gottesdienst zu Grunde liegende Gebetbuch ist auf dem Wege langsamer Entwickelung und allmälig zu Stande gekommen; aber nicht in dem Sinne, daß man langsam prüfend und genau erwägend daran arbeitete, sondern daß man immer nur für das allernächste brennende Bedürfniß, gleichsam von der Hand zum Munde, dann aber auch recht schnell und eilig arbeitete. Zu allererst wurden für den im Oktober 1845 eingerichteten Festgottesdienst im Englischen Hause die Gebete für das Neujahrs- und Versöhnungsfest gearbeitet. Die Zeit dafür war eine so kurze und der Arbeitskräfte verhältnißmäßig so wenige, daß man seiner Zeit damit die Nichteinberufung der Generalversammlung entschuldigte. „Wir haben nicht angestanden" — sagen die Bevollmächtigten[1]) — „diese Verantwortlichkeit allein zu tragen, weil bei der Kürze der Zeit und bei dem Umfang und der eigenthümlichen Beschaffenheit des Gegenstandes eine öffentliche Berathung und eine gemeinsame Beschlußnahme nicht mehr möglich erschien." Bei der Einführung des regelmäßigen Gottesdienstes im April 1846 wurden die vier Gottesdienste für das Peßachfest gearbeitet, dann zwei Gottesdienste für Sonnabend und zwei für Sonntag angefertigt. Später wurden die Gebete für das Wochenfest entworfen und endlich im Herbst 1846 die Gebete für das Laubhütten- und Schlußfest zu Stande gebracht. Viele größere Gebete, die später dem Gebetbuche einverleibt wurden, finden sich bei den Akten als außerordentliche, die Predigt ersetzende Gebete gedruckt, die bei verschiedenen Veranlassungen ausgearbeitet wurden. Das eigentliche, alle früheren Fragmente in sich schließende, organisch abgerundete Gebetbuch für den allwöchentlichen und Festgottesdienst

1) Schreiben der Bevollmächtigten vom 29. September 1845. Eingang.

des ganzen Jahres ist das, welches unter dem Namen „revidirtes Gebetbuch" im Herbst 1848 zu Stande kam, an dessen Revision wir persönlich theilnahmen und dazu das Vorwort schrieben. Die viel bewegte Zeit des Sommers 1848 war für eine ruhige gründliche Revision eines Gebetbuches die allerungünstigste von der Welt, und die einzelnen abgerissenen Stunden, in welchen Stern, Rebenstein und ich Zusammenkünfte hielten, reichten kaum für nicht nennenswerthe Geringfügigkeiten hin. Das einzige große Verdienst, welches diese Thätigkeit hatte, bestand darin, daß sie einen Organismus zu Stande brachte, in welchem die früheren Bruchstücke zu einem Ganzen gesammelt, gefügt und geordnet auftraten und der Gemeinde ein Gebetbuch in die Hand gab. Lediglich der Ungunst der damaligen Zeit ist es zuzurechnen, daß eine für die Gemeinde so bedeutsame Thatsache wie die Schöpfung eines Gebetbuches damals fast spurlos an ihr vorüberging. Was wir über die innern großen Vorzüge und Mängel dieses Gebetbuches, von dem wir schon im Hinblick auf den unberechenbaren Segen, den es in den zehn Jahren seiner Wirksamkeit gestiftet, nur mit großer Ehrfurcht sprechen können, von unserem sowie von dem gegenwärtigen Standpunkt der Gemeinde aus zu sagen haben, ist in den „Motiven" enthalten, die wir am Schluß des vorigen Jahres aus folgendem Anlaß entwarfen. Im Sommer 1856 stellte C. A. Salomon im Vorstande den Antrag auf eine gründliche Revision des Gebetbuches, und es wurde beschlossen, daß dieser Antrag der Prüfung einer Commission überwiesen werden solle und die Commission hierzu ernannt. Nachdem man sich in dieser über die Hauptfrage, ob eine Revision des Gebetbuches wünschenswerth und nothwendig sei, bejahend geeinigt hatte, stellten wir eine Reihe von Anträgen, welche diejenigen Punkte namhaft machen, auf welche sich die Revision zu beziehen habe, welche Anträge von der Commission angenommen wurden. Diese Commissionsanträge überreichten wir als Referent dem Vorstande und begleiteten sie mit schriftlich ausgearbeiteten Motiven, in welchen wir unsere Ansicht über die Stärken und Schwächen des Gebetbuches in erschöpfender Weise entwickelten. Diese Anträge sammt den Motiven sind seit längerer Zeit, nachdem sie in Rücksicht auf die Wichtigkeit derselben in Zirkel gesetzt und von jedem einzelnen Vorstandsmitglied besonders gelesen und geprüft worden sind, Gegenstand der ernstesten Berathungen im Schooße des Vorstandes. Obgleich man über diese hochwichtige Angelegenheit noch zu keinem bestimmten Ent-

schluß und Beschluß gelangt ist und sie deshalb als eine noch unreife, der künftigen Entwickelung angehörende bezeichnet werden muß, so sind doch die getroffenen, auf die Vervollkommnung des Gebetbuches und des öffentlichen Gemeindegottesdienstes sich beziehenden Einleitungen an sich schon als eine so bedeutsame Thatsache und, wie wir hoffen, als ein so wirksames Moment in der Entwickelungsgeschichte der jüdischen Reformgemeinde zu betrachten, daß ihnen ein Platz in dieser Geschichte mit vollem Recht gebührt, und um so mehr als mit der Ausführung der Anträge ad 1 und 3 einen Versuch zu machen beschlossen worden ist.

Die oben erwähnten Anträge lauten wie folgt:

1. Die Eingangs-Choräle sind als exotische Pflanzen, die auf dem Boden des jüdischen Gottesdienstes nicht gedeihen, zu betrachten und deshalb aus dem allwöchentlichen und Fest-Gottesdienst zu entfernen und durch solche, die aus einigen Psalmversen bestehen, wie sie in der Mitte der Gebete häufig vorkommen, zu ersetzen. Dagegen sind die vor demjenigen Fest-Gottesdienst, an welchem Todtenfeier stattfindet, sowie auch an dem zweiten Tag des Neujahrsfestes, als erfahrungsmäßig wirklich erbauend, auch ferner beizubehalten.

2. Diejenigen neuen Gebete, welche wegen ihres allzugroßen Reichthums an modernen, mitunter unsichern, Reflexionen dem jüdischen Gebetgeiste durchaus nicht angemessen, sind durch andere, der biblischen Einfachheit sich annähernde und biblischen Geist athmende Gebete zu ersetzen.

3. Das dem jüdischen Gottesdienste seit seinem ältesten Ursprung eigenthümliche Psalmodiren zwischen dem Vorbeter auf der einen und dem Chor und der Gemeinde auf der anderen Seite, wie schon kleine Anfänge oder Ueberreste davon in unserem Gottesdienste stattfinden, ist für den Festgottesdienst, namentlich am Neujahrs- und Versöhnungstage einzuführen.

4. Die dem Peßachfeste vorangehenden vier historischen Sabbathe, resp. Sonntage, Schekalim, Sachor, Para und Chodesch sind durch ein, auf das ihnen zu Grunde liegende geschichtliche Ereigniß sich beziehendes Gebet, so wie ferner der zwischen dem Neujahrs- und Versöhnungsfeste liegende Sabbath als Buß- oder Bekehrungssabbath, Schubah, insbesondere aber, der Sabbath in der Festwoche, Peßach und Succoth durch ein die Bedeutung hervorhebendes Gebet zu berücksichtigen. Mit dem Sachor ist auch die

Erinnerung an die Rettung der Juden in Persien (Loosungsfest, Purim) zu verbinden.

5. An dem, jedem Feste vorangehenden und nachfolgenden Sonntage ein auf das Fest vorbereitendes und dasselbe begleitendes Gebet dem Gottesdienste einzuverleiben.

6. Ausprägung des Sabbath-Charakters im Sonntagsgottesdienst. Der Sonntag ist thatsächlich der Sabbath der Gemeinde geworden und sie soll mit dem Bekenntniß desselben auch der Pflicht gegen denselben sich bewußt werden.

7. Entfernung der Festgebetstücke aus dem allwöchentlichen Gottesdienste.

8. Einführung (mit angemessener Kürzung und Anwendung des Psalmodirens) des Hallelgebetes für die drei Jahresfeste (Peßach, Schabuoth und Succoth) Chanuka und den Sabbath der Fastwoche.

9. Eine besondere Liturgie

a) für die Einsegnungsfeier

b) Trauung

c) Namensertheilung außer dem Gotteshause (um für die Fälle, wo die Beschneidung unterbleibt, dieselbe durch einen angemessenen häuslichen Gottesdienst zu ersetzen.

d) für die häusliche Andachtsübung bei Sterbefällen.

10. Die so oft wiederkehrende allgemeine Todtenfeier am Schlußfeste Schemini-Azereth in eine besondere Gedächtnißfeier auf den Tod Moses, in der Art wie die Synagoge eine solche am zweiten Tag des Schlußfestes, Simchat-Torah, begeht, zu verwandeln.

Die Motive zu den Anträgen der Commission zur Berathung wegen Revision des Gebetbuches zerfallen A. in allgemeine, die Prinzipien betreffende, und B. in besondere, auf jeden einzelnen Antrag sich beziehende.

A. Wir stimmen mit den ersten Ordnern und Abfassern des Gebetbuches hinsichtlich der demselben zu Grunde liegenden reformatorischen Grundsätze überein: 1) In der durchgängigen Anwendung der deutschen Sprache und betrachten selbst die wenigen hebräischen Stellen in dem Bekenntniß und der Heiligung als vorläufig noch nothwendige Zugeständnisse an die Gewohnheit vieler einzelnen Mitglieder, die bei der Erstarkung des Religionsbewußtseins in der Gesammt-Gemeinde würden wegfallen können. — Das Ansehen der überlieferten Gebete knüpft sich lediglich

an deren Inhalt, nicht aber auch an deren Gestalt und Sprache, in welcher sie sich auf uns vererbt haben.[1])

Dieses gilt jedoch nur von dem **Gebete**, dessen Wesen Andacht ist, nicht aber auch von demjenigen Theil des Gottesdienstes, welcher die **Lehre** bildet, nämlich der Vorlesung der Bibel, die darum auch in der hebräischen Sprache geschehen soll, weil nur die in ihr abgefaßte Bibel, nicht aber irgend eine Uebersetzung derselben als Erkenntnißquelle der Religion gelten kann. Die biblischen Vorlesungen aus dem Urtext sind zugleich ein Symbol des in der Gemeinde lebenden Wunsches, daß die Kenntniß der hebräischen Sprache im jüdischen Volke nie aussterben möge.

2. In der gänzlichen Weglassung aller derjenigen Gebete der ältern Liturgie, welche die nationale Wiedergeburt Israel's, die Wiederherstellung des Tempel-, Opfer- und Priesterdienstes ꝛc. zum Gegenstande haben. Zion und Jerusalem feiern wir als die Pflanzstätten des Gottesreiches, als die Wiege der Religion, nicht aber als Gott geweihte Erde, an welche das Leben und die Existenz der Religion gebunden ist.[2])

3. In der Auffassung und Darstellung der Messiasidee als des idealen Reiches der Menschheit, für dessen herrlichen Bau das Judenthum nach den erhabenen Bildern der Propheten die Umrisse entworfen und das Fundament gelegt hat.

4. In der Würdigung der historischen Momente des Judenthums, wie dieselben in den Festen als die mächtigen Repräsen-

1) Das Gegentheil hiervon spricht Geiger in der Vorrede zu dem von ihm im Jahre 1854 herausgegebenen Gebetbuch S. VII. mit den Worten aus: „Das Ansehen der Gebete knüpft sich aber nicht blos an deren Inhalt, sondern an die ganze überkommene Gestalt, an das Wort, in dem sie sich zu uns vererbt haben, also auch an die hebräische Sprache. Sie bleibe also, mit wenigen Ausnahmen, die Sprache des Gebetes." Wir vermögen nicht diese Ansicht mit seinem eigenen in der 2. Rabbinerversammlung 1845 (Protokoll S. 32. 33) so laut und öffentlich ausgesprochenem Urtheil zu vereinbaren, nach welchem er es für wünschenswerth hält, daß in der Muttersprache gebetet werde, in welcher unsere tiefsten Empfindungen und Gefühle, unsere heiligsten Beziehungen, unsere höchsten Gedanken ihren Ausdruck finden; ja nach welchem er es für die tiefste Verletzung des Judenthums erklären müsse, wenn man dieses auf der Krücke einer Sprache einhergehend denke und es als eine nationale Religion darstelle, die mit der Sprache auf's Engste verknüpft sei. Alles dieses konnte er damals nicht gesagt haben, wenn das Ansehen der Gebete an die Sprache gebunden wäre. Geiger fügt noch hinzu: „Nur da, wo der Rabbiner als selbstständiger Liturg auftritt, ist die deutsche Sprache vorzuziehen." Aber der Rabbiner schwächt sein Ansehen, wenn er das Recitiren der im Ansehen stehenden Gebete dem Vorbeter überläßt und für sich die neuen Gebete ohne Ansehen in Anspruch nimmt. Mehr aber als das überlieferte Ansehen der Gebete an die Sprache ist das des Rabbiners an das Lehren (nicht Beten) im Judenthume geknüpft, und dieses muß, wenn einmal historische Ueberlieferungen maßgebend sein sollen, auf der Kanzel, mit dem Gesicht zur Gemeinde gewendet, geschehen. Die Priester beteten **für** das Volk, die Propheten wirkten durch ihre Lehre **auf** das Volk. Der historische Anknüpfungspunkt und das Vorbild für die Funktionen des Rabbiners sind die frei lehrenden Propheten und nicht die nach Vorschrift fungirenden Priester. Der Rabbiner kann daher nicht als Liturg auftreten, ohne von seiner Stellung als Lehrer herunter zu treten.

2) Geiger das.

tanten der Religionsideen ausgeprägt sind und reichhaltige Elemente für Erbauung enthalten.

Wenn wir aber bei vollständiger Einhaltung der Fundamentalgrundsätze, auf welchen unser Gebetbuch basirt ist, dennoch eine gründliche Revision desselben für wünschenswerth halten, so sind es nicht die Grundsätze selbst, sondern vielmehr deren consequentere Durchführung und lebensvollere positive Wirksamkeit, in Bezug derselben wir einen Fortschritt für zeitgemäß und nothwendig erachten.

Wir können uns nicht verhehlen, daß die Höhe oder das Maß der Reform und der durchgreifenden Umgestaltung des jüdischen Gottesdienstes nach Inhalt und Sprache, welche unser Gebetbuch repräsentirt, für noch lange Zeit das unerreichte Ideal aller reformatorischen Bestrebungen der jüdischen Gemeinden bleiben wird, welches eben seine Isolirtheit erklärt. Wir können uns aber auch nicht verhehlen — und der Bildungstrieb der Geschichte wird's einem Jeden sagen — daß unsere Reform, als sie in's Leben trat, ihren Durchgang durch die Revolution, deren Typus immer die Verneinung ist, hat nehmen müssen, und daß erst auf dem durch die Revolution frei gemachten Boden die positiv schaffenden und gestaltenden Kräfte ihre Wirksamkeit beginnen können.

Es galt, für eine von der Theilnahme am jüdischen Gottesdienste entfremdete Gemeinde einen erbauenden und erhebenden Gottesdienst zu schaffen. Der Blick war zunächst auf die Ursachen gerichtet, weshalb der alte Gottesdienst keine Befriedigung, d. h. keine Erbauung und Erhebung gewährt. Und so fand man denn, daß zuerst die hebräische Sprache wegen ihrer Unverständlichkeit ein Hinderniß darbietet, und daß wenn diese in eine verständliche verwandelt würde, die veralteten Anschauungen und die in denselben wurzelnden Mißbräuche noch immer als wesentliche Mängel daständen, welche die Andacht stören und die Befriedigung nicht aufkommen lassen würden. Man verwandelte also die Sprache und entfernte aus dem alten Gebete all' diejenigen Elemente, welche der neuen Anschauung widerstreben, und das Werk, dessen Herstellung wirklich nur vier Wochen bedurfte, ging fertig, wie Minerva aus dem Haupte Jupiters hervor. Von der Sprache abgesehen, ist die Umgestaltung der Messiasidee das einzig Positive, mithin die einzige Reform im Gebetbuche. Die neuangefertigten Gebete sind mit nichten als neue Geistesschöpfung anzusehen; denn was in denselben dem Ideenvorrath der alten Gebete nicht angehört, ist eben nur eine moderne Phrase, aber keine Geistesschöpfung.

Und dennoch hat unser Gebetbuch bei allen seinen positiven Mängeln oder richtiger, bei seinem Mangel an Positivität eine großartige segensreiche Wirksamkeit auf unsere Gemeinde (aber auch nur auf unsere Gemeinde) entfaltet, die uns mit pietätsvollem Dank gegen seine Urheber erfüllen muß. Diese hatten lediglich das augenblickliche praktische Bedürfniß einer bestimmten Gemeinde im Auge und es war ihre Pflicht, lediglich diesem zu genügen, und sie haben demselben in gewissen- und ehrenhafter Weise genügt.

Allein ebenso wenig kann geläugnet werden, daß das Gebetbuch uns und unsere Bestrebungen von den jüdischen Gemeinden und deren Bestrebungen immer mehr isolirt und entfremdet hat. Es fehlt dem Gebetbuche ein großer Theil derjenigen Berührungspunkte mit dem gesammten gottesdienstlichen Leben der jüdischen Gemeinden, in welchen dieses Leben pulsirt; diese Berührungspunkte zu vermehren ist aber unsere Aufgabe in der Gegenwart.

Man kann zugeben, daß das Gebetbuch, wenn es von Hause aus anders beschaffen wäre, vielleicht seine segensreiche Einwirkung auf die damalige Gemeinde vermindert und verringert haben würde, und dennoch behaupten, daß es nach elfjähriger Wirksamkeit die Umgestaltung und Vervielfältigung seines Lebens selbst fordern muß.

Es ist gewiß, daß wenn Moses statt des Opferdienstes unser Gebetbuch eingeführt hätte, er die großen Zwecke des Judenthums nicht erreicht haben würde. Und dennoch sind wir überzeugt, daß wenn er unter uns lebte, er den obersten Grundsatz der Reform: Liebe verlange ich, nicht Opfer, sicherlich gebilligt haben würde.

Die reformatorischen Grundsätze dürfen nicht nur negativer, d. h. inhaltsleerer Natur sein, sondern müssen von positivem Gehalt erfüllt sein. Unser Gebetbuch steht in Bezug hierauf noch auf dem Standpunkt, wo man den Berg umgeht, nicht aber wo man ihn abträgt.

Die durchgreifendste Reform unseres Gottesdienstes ist unstreitig die durchgängige Anwendung der deutschen Sprache statt der hebräischen. Warum fehlt es aber unserem Gebetbuch an irgend einem Ausdruck für diese so höchst bedeutungsvolle Geistesthat? Verdient sie es nicht, daß wir den Dank gegen Gott aussprechen für die uns gewordene innere Erleuchtung (die so vielen unserer Brüder leider noch fehlt), den Werth des Gebetes nicht in dem äußern Klang der Sprache, sondern in dem innern Herzenston der Andacht zu erblicken? Müßte nicht ein von solchem (und ähnlichem) Inhalt getragenes Gebet erstens die Gemeinde selbst die Reform von ihrer positiven

Seite kennen lehren, und zweitens dazu beitragen, die entgegenstehenden Vorurtheile abzustumpfen und zu vernichten? Nicht das Entfernen von Mißbräuchen, nicht das Unterdrücken der veralteten Anschauung, in welcher jene wurzeln, sondern die durch den entfernten Mißbrauch gereinigte und geläuterte Religionsanschauung **wirksam** auf Geist und Gemüth machen, heißt **reformiren;** jenes trennt uns von der Synagoge, und reißt uns los vom Herzen der Gemeinden; dieses verbindet uns mit der ersten und fesselt uns an die letzteren. —

Insbesondere gilt das von den historischen Erinnerungen aus dem ehemaligen religiösen Leben unserer ältesten Vorfahren, deren die Synagoge eine so große Anzahl in ihrem Gottesdienste feiert, und in Rücksicht welcher wir uns auf die Jahresfeste, neunten Abh und Chanucka beschränken. Freilich diejenigen Momente, welche die Synagoge aus den ältern Institutionen als Gegenstand der Feier heraushebt, wie auch die Art, in welcher sie sie feiert, widerstreben oft unsern religiösen Gefühlen und Anschauungen. Allein es ist eben unsere Aufgabe, jene historischen Erinnerungen mit unserem reformatorischen Geiste zu erfüllen und zu durchdringen, sie zu läutern und zu verklären, dasjenige Moment in den Vordergrund zu stellen, welches ein würdiger Gegenstand der Feier ist und für dasselbe die Form zu schaffen, die ihm zusagt. Dadurch würden wir unsern Gottesdienst nicht nur zum Muster und Vorbild der Synagoge für die Zukunft machen, sondern auch schon für die Gegenwart eine ungleich breitere Grundlage für die innere Verwandtschaft und Lebensgemeinschaft mit allen Bekennern des Judenthums gewinnen, die für uns von erfolgreicher Bedeutsamkeit werden kann. Während jetzt ein Fremder in unserem Gottesdienst blos das und jenes aus der Synagoge vermißt, würde er alsdann zur prüfenden Vergleichung sich aufgefordert fühlen. Die historischen Erinnerungen aber, die einzige Nationalität, welche eine ideale Auffassung des Judenthums zuläßt, schließen fruchtbare Momente der Erbauung und Belehrung in sich, und sind, ihrem inneren Werthe nach gewürdigt und in passender Weise benutzt, sehr geeignet, auch in der Lichtregion, in welche wir unsern Gottesdienst hineingehoben, die nöthige Wärme zu erzeugen und zu entwickeln, ohne welche das Athmen so schwer ist. — Gleichwie wir mit der dogmatischen nicht auch die historische Autorität des jüdischen Alterthums verwerfen, vielmehr mit der Anerkennung der historischen und nur historischen Autorität des nachbiblischen Judenthums, des Talmud's,

in diesem das Gegengewicht gegen eine dogmatisch starre Bibelauffassung finden, ebenso sind wir mit den ersten Ordnern unseres Gebetbuches hinsichtlich der Principien vollkommen eins und einig und verlangen dennoch nicht trotz, sondern wegen dieser Uebereinstimmung, daß sie mit der positiven Kraft des schöpferischen Geistes erfüllt werden mögen, um unsern Gottesdienst aus seiner Isolirtheit zu befreien und die Einwürfe der Gebildeten unter seinen Gegnern zu entkräften, die, weil ihm so viele historische Momente fehlen, ihn, nicht ganz mit Unrecht, einen halbjüdischen, oder nach ihrem Ausdruck, einen unhistorischen nennen.

Wenn am Tage des Posaunenschalles in unserem Gotteshause die Posaune nicht vernommen, am Feste der Hütten der Feststrauß vermißt wird, so darf in dem Gebete die Rechtfertigung nicht fehlen. Ignoriren und Unterdrücken ist negativ, die auf Gründe und Ueberzeugung sich stützende Befreiung des Gewissens von der Verbindlichkeit eines veralteten Gesetzes ist etwas Positives und ungleich Kräftigenderes. Daß sich die Gebetform finden läßt, die dies in geschickter, erbauender Weise thun kann, darüber kann kein Zweifel stattfinden. Unser Gebetbuch trifft aber der gerechte Vorwurf, daß es in so vielen wesentlichen Punkten des historischen Judenthums tabula rasa gemacht, d. h. sie rein der **Vergessenheit** geweiht hat. — Allein nicht die **Vergessenheit**, sondern die **Fortbildung** des Judenthums haben wir als unser Ziel erkannt und proklamirt! Fortbildung des Judenthums bedeutet: das Alte durch den Läuterungsprozeß verjüngen und es in verklärter Gestalt auf künftige Geschlechter fortpflanzen. Freilich müssen Religionsunterricht und Predigt hierin bedeutend nachhelfen; allein außerdem, daß in einem gesunden Organismus alle Kräfte in harmonischer Einheit zu einem Ziele zusammenwirken müssen, bleibt immer das stärkste Organ der in der Gemeinde herrschenden Ueberzeugungen der öffentliche Gemeindegottesdienst. Unser Gebetbuch hat innere Vorzüge, die kein billiger Beurtheiler ihm absprechen wird. Eben so gewiß ist es aber, daß es bei der Eile, die seine Vollendung erheischte, und bei den verhältnißmäßig wenigen Arbeitskräften, die an ihm sich betheiligten, der Vervollkommnung in sehr hohem Grade fähig ist, und es wird nur als ein Zeugniß seiner eigenen lebensvollen Wirksamkeit im Schooße der Gemeinde angesehen werden dürfen, wenn diese durch dieselben sich nunmehr befähigt fühlt, einen Fortschritt des Gebetbuches im Interesse des historischen Judenthums anzustreben.

Hat aber unser Gebetbuch nach der einen Seite hin so

viele wesentliche Punkte der alten Gebete unterdrückt, den in ihnen wurzelnden Gefühlen den Ausdruck nicht verstattet, so besteht ein weiterer Mangel desselben darin, daß es nach einer andern Seite hin mit allzu großer knechtischer Nachahmung der alten Gebetordnung folgte. Das gilt besonders von den Festgebeten. Das Charakteristische der alten Festgebete besteht nämlich darin, daß die alltäglichen Gebete unverkürzt aufgenommen und zu diesen die auf das Fest bezüglichen hinzugefügt worden sind. Daher die monströse Ausdehnung des alten Festgottesdienstes. Dieser in einer veralteten Vorstellung von den alltäglichen Pflichtgebeten ruhenden Anordnung ist unser Gebetbuch höchst unkritisch gefolgt, indem es dem Festgottesdienste die allwöchentlichen Gebete als Hauptbestandtheile zu Grunde legte und denselben ganz wie die Synagoge einige auf das Fest sich beziehende äußerlich hinzufügte. Um aber nicht in den Fehler der Synagoge in Bezug auf Länge zu verfallen, hat es nicht die allwöchentlichen, sondern die Festgebete gekürzt. Daraus entspringen folgende Fehler: 1. Der Festgottesdienst kommt nicht aus einem Guß und Fluß der festlich gehobenen Stimmung, er ist nicht innerlich zu einem organischen Ganzen abgerundet und äußerlich zu einem ästhetischen Gebilde ausgeprägt, sondern aus heterogenen Bestandtheilen, aus zusammenhanglosen Bruchstücken, nämlich aus alltäglichen und Festgebeten lose und locker zusammengeworfen, dergestalt, daß er eben so wenig das ästhetische als das religiöse Gefühl ganz befriedigen kann.

2. Wie es dem Gefühle widerstrebt, in den allwöchentlichen Gebeten Stücken aus den Festgebeten zu begegnen, die aus ihrem Zusammenhange herausgerissen, als ein hors d'oeuvre erscheinen müssen, eben so sehr ist es der festlichen Stimmung der Betenden zuwider, sich allzu lange bei alltäglichen Gebeten aufzuhalten und sich selbst in ihrem Durchbruch gehemmt zu fühlen. Die Synagoge fühlte den Widerspruch und suchte ihn durch das Gewand der Festmelodien, in welches sie die alltäglichen Gebete kleidete, zu verhüllen. Bei uns, die wir für solche Festgewänder nicht gesorgt, steht der Widerspruch in seiner Nacktheit da.

Man werfe nur einen Blick auf die zwei Morgengottesdienste des Roschhaschanahfestes und sehe zu, wie lange man sich durch das Gestrüpp der der Sphäre der alltäglichen angehörenden Gebete hindurchwinden muß, ehe man einem eigentlichen Festgebete gleich einer blühenden Oase in der Wüste begegnet! In geringerem Maße

ist das bei dem Morgengottesdienst des Versöhnungstages, in erhöhtem aber wieder bei dem der übrigen Feste der Fall.

Man sehe dagegen die Gebete der zwei Festabende des Versöhnungstages, wo der Beter sofort, gleich beim Beginn der Gebete, in den Mittelpunkt der festlichen Gefühle und Stimmungen hinein versetzt wird, welche ungleich größere Kraft der Erbauung und Erhebung sie bewirken!

Ist es nun ein wesentlicher Mangel des Gebetbuches, daß in dem Festgottesdienst die alltäglichen die festlichen Gefühle überwuchern und sie nicht zu Worte kommen lassen, so ist es als ein noch größerer Mangel zu bezeichnen, daß die bestimmten, für Erbauung so reichhaltigen klassischen Gebete der alten Festgottesdienstordnung, wo nicht ganz unbenutzt bei Seite geschoben, doch aber nur sehr lückenhaft benutzt worden sind. In dem Festgottesdienste des Roschhaschanah vermißt man schmerzlich die der alten Gebetordnung angehörenden zwei klassischen Gebetstücke aus זכרונות und שופרות, nämlich אַתָּה זוֹכֵר und אַתָּה נִגְלֵיתָ. Von letzterem ist ein kleines Fragment S. 26 u. 48 aus dem Zusammenhang herausgerissen, das aber auch zusammenhanglos dasteht und von dem Niemand zu erkennen vermag, wie es in diese Festgebete sich hineinschickt, und von ersterem ist S. 28 u. S. 50 gleichfalls ein Bruchstück mit Gedanken verwebt, die, weil sie nicht die eigentlichen Festgedanken sind, das schöne Gebet entstellen.

Seite 23 u. 46 ist einem Piut aus dem Morgengottesdienst des zweiten Tages Roschhaschanah אשר מי יעשה כמעשיך eine so hervorragende Stellung in unsern Gebeten (wiederholt S. 81) eingeräumt worden, daß man billig fragen muß: warum sind die viel älteren der biblischen Zeit und der biblischen Einfachheit viel näher stehenden klassischen Stücke der Schemone Eßre unberücksichtigt geblieben? Eben so schmerzlich werden die tiefsinnigen, wahrhaft poetischen Ergüsse einer frommen, zu Gott empor schauenden Seele in den Stücken: אָתִיתִי לְחַנְּנָךְ, הֱיֵה עִם פִּיפִיּוֹת und so manche andere vermißt. Es sind orientalische Perlen aus dem tiefen Meeresgrunde ächt jüdischer Gefühle, die durch keinen deutschen Choral zu ersetzen sind. — Daß der spanische Ritus viele Kostbarkeiten religiöser Poesien enthält, die zu benutzen sind, braucht kaum angedeutet zu werden. — In den Roschhaschanahgebeten S. 28 u. S. 50 ist der eigentliche Festgedanke des „Gedächtnißtages", יום הזכרון daß nämlich „Gott des Menschen sich erinnert, auf ihn achtet, ihn prüft und richtet" (S. Glaubens- u. Sittenlehre § 142), von den

Ordnern des Gebetbuches nicht erkannt und durch den unrichtigen: „damit wir uns erinnern der Vergangenheit und gedenken der Zukunft" ersetzt, und deshalb das schöne Gebet זכרונות gar nicht verstanden und gewürdigt worden. — Für den Versöhnungstag wären die schönen Gebetstücke: אנוש מה יזכה, כי אנו עמך, חמול על מעשיך, אליך תלויות עינינו, האדרת והאמונה, insbesondere aber das den historischen Erinnerungen aus dem ehemaligem Tempelkultus angehörende Stück aus der Abodah: והכהנים והעם כשהיו שומעים sehr zu benutzen gewesen. Man mußte nicht eben auch das Niederfallen nachahmen; aber die Erinnerung daran, daß Priester und Volk bei der Nennung des geheiligten Namens Gottes von so tiefer Ehrfurcht sich durchschauert fühlten, daß sie in Demuth ihre Kniee beugten, kann seines Eindruckes auf eine jüdische Gemeinde nicht verfehlen.

Fassen wir nun obige Bemerkungen in einzelne Gesichtspunkte zusammen, so ergeben sich uns im Allgemeinen folgende Verbesserungsvorschläge:

a. Es soll das Gebetbuch die reformatorischen Grundsätze als die innern Gründe seines Lebens und Wirkens nicht blos negativ verhüllen, sondern in positiver Form ausprägen, indem es für jede wichtige Umgestaltung des alten Synagogenkultus einen passenden Ausdruck im Gebete schafft, wodurch die Gemeinde über die eigentlichen Bedingungen ihres Lebens belehrt werde. Ein schönes Beispiel hierfür bietet der 51. Psalm, wo in Vers 17 u. 18 gebetet wird: „Herr öffne meine Lippen, daß mein Mund Deinen Ruhm verkünde. Denn Du hast kein Wohlgefallen an Schlachtopfer, ich gäbe sie gerne rc." Insbesondere gilt dies vom Sabbath, dessen positive Weihe und Charakter für uns auf den Sonntag übergegangen sind und welches in den Gebeten seinen prägnantesten Ausdruck finden muß, wenn unser Thun dem religiösen Ernst entsprechen soll, und zwar in der Form, daß wir unsere innerste Ueberzeugung vor Gott aussprechen, daß er das Opfer unserer bürgerlichen Existenz, ohne welches eine eigentliche Sabbathfeier und Sabbathruhe in der Gegenwart nicht möglich ist, nicht verlangt, sondern an unserer sabbathlichen Weihe und Heiligung an einem andern bürgerlich freien Tage Wohlgefallen findet.[1]) Dasselbe gilt auch von der Posaune und dem Feststrauß, welche biblisch vorgeschrieben sind und deren Verschweigung unsere Gemeinde in

1) Eine nähere Begründung dieser Ansicht findet sich im dritten Band unserer Predigten S. 297—300.

in Verlegenheit bringen muß, wenn sie gefragt wird: glaubst Du an die Bibel oder nicht? Passende Anlehnungen für solche Gebete an Psalmen verwandtschaftlichen Inhalts sind nicht schwer zu finden. Eine schöne Analogie dafür ist Ps. 69, 31. 32. „Ich will den Namen Gottes preisen mit einem Liede, ihn hoch ehren mit Dank. Das wird dem Herrn besser gefallen, denn ein Farren der Hörner und Klauen hat." Wenn in andern Psalmen, wie z. B. 66, 14. 15. das Gegentheil gesagt ist, welches dem alten Kultus zum Stützpunkte dient, so ist es eben unsere Sache, uns derjenigen biblischen Anschauung anzuschließen, welche damals schon mitten unter den Verpuppungen gleichsam die schlummernde Psyche der geistigen Religion war, die später zu der hehern Anschauung sich entfaltete, die mit der unsrigen übereinstimmt. Nur dürfen wir nicht durch Schweigen und Ignoriren den Schein wider uns rechtfertigen, als wenn die Bibel überhaupt uns feindlich gegenüberstände. Dadurch daß in der Bibel neben der alten auch unsere Anschauung sich findet, ist unser auf der Thatsache der historischen Entwickelung der Religion ruhendes Verfahren gerechtfertigt. — Dasselbe gilt ferner von Tefillin und Mesusa, von denen wir in jedem Gottesdienst die sie betreffende Verordnung aus der Bibel beten, ohne daß irgendwo eine Rechtfertigung sich findet, weshalb wir diese auf das Bekenntniß des einig-einzigen Gottes sich beziehende „Gebote Gottes" nicht halten? [1]) Ja, selbst das Beten mit entblößtem Haupte, in Bezug desselben das Vorurtheil eben so hartnäckig als dessen Bedeutung geringfügig ist, müßte irgendwo einen dasselbe rechtfertigenden Ausdruck im Gebete finden. Wir müssen es aussprechen, daß wir aus derselben innern Ehrfurcht vor Gott an der heiligen Stätte unser Haupt entblößen, die einst den Mose durchdrang, als er den Zuruf vernahm: „Ziehe ab die Schuhe von Deinen Füßen, denn der Ort, auf welchem Du stehst, ist ein heiliger Boden!" Mit einem Worte: wir müssen Gott für die höhere geistige und sittliche und noch mehr für die im Lichte dieser Bildung geläuterte und verklärte Religionsanschauung danken, in welcher die sittlich-religiöse Befreiung von der Verbindlichkeit desjenigen Gesetzes sich offenbart, an welches unsere Väter einst gebunden waren. Das ist das Wesen der positiven Reform, von welcher das Gebetbuch Zeugniß und Ausdruck geben soll!

1) Ueber die religiös-sittlichen Gründe der Befreiung von diesen Ceremonien vergl. unsere jüd. Glaubens- u. Sittenlehre §§ 353—360 und insbesondere unsern, diesen Punkt behandelnden Aufsatz in Dr. Einhorns Zeitschrift: Sinai, ein Organ für Erkenntniß und Veredlung des Judenthums (Baltimore) März-, April- und Maiheft 1857.

b) Es soll die Berührungspunkte mit dem gottesdienstlichen Leben des Judenthums vermehren und vervielfältigen, die Lebensgemeinschaft mit dessen Bekennern im Bewußtsein der Gemeinde stärken und kräftigen und überhaupt die schmale Basis der inneren Verwandtschaft unseres Gottesdienstes mit dem der Synagoge dadurch in eine breite verwandeln, indem ersterer als die durchgängige Läuterung und Verjüngung des letztern sichtbarlich sich darstellt.

c) Es soll die vielen Anknüpfungspunkte an historische Erinnerungen aus dem ehemaligen Geistesleben der Vorfahren nicht unterdrücken, sondern in Uebereinstimmung mit unsern Ideen und Gefühlen umgestalten und sie dadurch zum positiven wirksamen Mittel der Erbauung und Belehrung erheben.

d) Es soll jeder Festgottesdienst, aus einem Guß und Fluß des ihm eigenthümlichen Ideenkreises kommend, als ein abgerundetes Ganzes sich darstellen, welches die etwaigen Elemente aus den allwöchentlichen Gebeten mit seinem Geiste bewältigt und mit sich organisch und harmonisch vereinigt.

e) Die neugeschaffenen Gebete sollen nicht nur den biblischen Geist athmen, sondern auch in der Form der biblischen Einfachheit und der Bibelsprache sich anschließen, und deshalb auch die neuen Gedanken womöglich mit alten Bibelworten, oder doch mindestens mit biblischen Wendungen wiedergeben.

f) In den Festgebeten sollen die Festbedeutungen nicht oberflächlich und willkürlich darüberhin angedeutet, sondern mit gründlicher Sachkenntniß und religiösem Ernst aus Bibel und Tradition erforscht und in wahrhaft erbauender Weise in den Vordergrund gestellt werden. Was in dieser Beziehung im Interesse des Gebetbuches geschehen kann, davon möge eine prüfende Vergleichung der Festgebete mit unsern Festpredigten Zeugniß geben.

g) Das Gebetbuch soll sich nicht wegen der Ausfüllung seiner Lücken auf die Predigt verlassen, sondern vielmehr diese nöthigen, den Pulsschlägen seines innern Lebens zu folgen und nur in weitern Ausführungen die Kreise zu bilden, deren Mittelpunkt im Gebetbuche sich findet. Wie die Gemeinde das Gebetbuch in ihrer, so soll dieses die Gemeinde in seiner Hand haben; nicht nur soll die Predigt dem Gebetbuche zum Commentar, sondern auch dieses jener zum Texte dienen.

h) Endlich soll das revidirte Gebetbuch alle möglichen Vorzüge

in sich schließen, die das bestehende besitzt und mit diesen all diejenigen zu vereinigen suchen, die diesem fehlen.

Gehen wir nun zu den einzelnen Anträgen über.

B. ad 1. Der deutsche Choral will auf dem heimischen Boden des jüdischen Gottesdienstes nicht recht gedeihen. Eine Ausnahme bilden solche Choräle, die wie der S. 94 Th. 2 dem Hamburger Gesangbuch entlehnte, Bearbeitungen von Psalmen sind und sich genau an dieselben anschließen. Die Erfahrung lehrt jedoch, daß die naturwüchsigen Psalmen besser erbauen und in christlichen sogenannten liturgischen Gottesdiensten den be- oder überarbeiteten vorgezogen werden. Wenn man nun christlicher Seits zu der Ursprünglichkeit und Natürwüchsigkeit der jüdischen Psalmen zurückkehrt, warum sollen wir zur christlichen Kunst unsere Zuflucht nehmen? Was in unseren Chorälen christlichen Gesangbüchern entnommen sich findet, muß aus denselben entfernt werden. Es schickt sich nicht für den Reichen, von dem einzigen Schaf des Armen seinem Gast eine Mahlzeit zu bereiten. — Gnade und Schonung verdienen die Choräle an den Tagen, wann Todtenfeier stattfindet, die durch ihre Melodie wahrhaft erbauen, und überdies durch die Festfeier Eigenthum der Gemeinde geworden sind. Die allwöchentlichen würden durch passende Psalmverse besser ersetzt werden und noch außerdem für die musikalische Bereicherung des Gottesdienstes und vielleicht auch zur größern Verwendung von Nationalmelodien Gelegenheit darbieten.

ad 2. Die neuen allwöchentlichen und auch für die Feste wiederkehrenden Gebete haben sich für den, welcher den Gottesdienst öfters besucht, rein abgenützt; sie sollen und können durch mit neuen Gedanken verwebte alte oder ältere Gebete ersetzt werden. Neue Gebete können nur dann von langer Lebensdauer sein, wenn sie auf historische Erinnerungen als deren unsterbliche Seele sich stützen.

ad 3. Das Psalmodiren ist altjüdischer Typus, der bekanntlich von dem Englischen Gottesdienst und in neuerer Zeit als Nachahmung desselben von dem sogenannten liturgischen in Deutschland adoptirt worden ist. Man braucht sich nur an das Gebet: שומע תפלה am Vorabend des Versöhnungstages zu erinnern, welchen mächtigen Eindruck es hervorbringt! Durch Aneignung dieser Form würde für unsern Gottesdienst eine größere Betheiligung und Mitwirkung der Gemeinde, deren Mangel ihm nicht mit Unrecht vorgeworfen wird, gewonnen und somit ein neuer Fortschritt erreicht werden.

ad 4. Dieser Punkt betrifft die Vermehrung der Berührungspunkte und die Verbreiterung der gemeinschaftlichen Basis mit dem gottesdienstlichen Leben der Synagoge. Um jede Besorgniß vor einer knechtischen Nachahmung derselben oder gar vor einem Rückschritt zu entfernen, braucht nur angedeutet zu werden: der religiöse Grundgedanke des Sabbath Schekalim ist: die ehemalige Opferfähigkeit der jüdischen Nation für die Erhaltung und Förderung des Nationalheiligthums, des Tempels und dessen Dienstes, als der Stätte der Versöhnung, als des Heerdes, welchem die Funken der Religion in Wort und Lehren entsprüheten und der ganzen Nation sich mittheilten, ein Gedanke, an welchen viele andere mit ihm verwandte sich naturgemäß anschließen und welcher reichen Stoff für ein erbauendes Gebet enthält.

Der Erinnerungssabbath Sachor, der Kampf mit Amalek, ist das Sinnbild von dem Kampfe mit all den Anfechtungen und Hindernissen, die dem Menschen auf dem Wege seiner sittlichen Vervollkommnung entgegentreten, und aus welchem er nur durch den Aufblick zu Gott (Mose) als Sieger hervorgehen kann. — Die Rettung der Juden in Persien von dem Verderben, dem die feindseligen Intentionen Haman's sie geweihet hatten, ist ein so bedeutsames historisches Ereigniß, welchem ein Erinnerungsausdruck im Gottesdienst um so weniger fehlen darf, als es in so vielen spätern Schicksalen der jüdischen Nation Anknüpfungspunkte findet. —

Der Gedanke des Sabbath Para ist der Gedanke der sittlichen Reinigung des Menschen in den verschiedenen Epochen seines Lebens, insbesondere in den Uebergängen vom Jünglings- zum Mannesalter in dem dritten Jahrzehnt und in der Vorbereitung zum ewigen Leben in dem siebenten.

Der Sabbath Chodesch ist die Vorbereitung zum Peßachfeste und schließt alle religiösen Gedanken in sich, die einst durch die symbolische Feier des Osterlammes dargestellt wurden.

Indem wir diesen historischen Erinnerungen Boden und Ausdruck in unserem Kultus geben, sind wir weit entfernt, unsere reformatorischen Grundsätze zu verläugnen, sondern nehmen vielmehr die Gelegenheit wahr, sie an solchen Momenten zu veranschaulichen, welche in der Synagoge als Symbole der Orthodoxie gelten. Wir gehen nicht feig dem Feinde aus dem Wege, sondern schlagen ihn auf seinem eigenen Gebiete und mit seinen eigenen Waffen. Der Geist der Reform soll in einem Körper von Fleisch und Blut zur

Erscheinung kommen. Es ist dies die Incarnation der reformatorischen Ideen.

Der Gottesdienst am Sabbath resp. Sonntag zwischen dem Neujahrs- und Versöhnungsfest muß das religiöse Gefühl nur verletzen, wenn er nicht von der lichtvollen Bedeutung getragen ist, die das vorhergehende und ihm nachfolgende Fest auf ihn ausgießt. — Der Sabbath in der Festwoche aber kann nicht als ein allwöchentlicher gefeiert, sondern von der festlichen Stimmung gehoben, als ein halbfestlicher begangen werden.

ad 5. Die unumgänglich nothwendige Vorbereitung der Gemeinde auf die nahenden Feste, ist bereits in einem besondern Antrage des Unterzeichneten an den Vorstand ausführlich motivirt, von diesem einer Commission überwiesen, und von dieser geprüft und genehmigt, wegen dessen Ausführung aber auf die Revision des Gebetbuches hingewiesen worden. (S. 2. Bd. unserer Predigten, Vorwort S. XIII ff.)

ad 6. Von der principiellen Nothwendigkeit, den sabbathlichen Charakter im Sonntagsgottesdienst nicht blos mit diplomatisch feinem Takt leise zu berühren, sondern mit dem ernsten Geiste der Wahrheit sichtlich auszuprägen, war schon oben die Rede, und verdient diese mit aller Schärfe nochmals hervorgehoben zu werden. Der Sonntag ist thatsächlich der Sabbath der Gemeinde geworden, und diese soll es durch den Gottesdienst immer mehr inne werden, daß er für sie, wenn nicht ein heiliger Tag im alten dogmatischen Sinne des Wortes, doch aber zum Tage der Selbstheiligung bestimmt sei, und zwar nicht bloß durch Sabbathfeier, sondern auch durch Sabbathruhe. Mit dem Sabbath und so lange der Gottesdienst an ihn gebunden ist, steht und fällt das religiöse Leben der Gemeinde. Haben wir, um das religiöse Leben vor Verfall zu retten, die Gottesdienstfeier vom Sabbath auf den Sonntag verpflanzt, so müssen wir diesen um so mehr in Ehren halten und ihn bei seinem Namen nennen, um nicht die muthigste und entscheidendste unserer Thaten als eine illusorische und vergebliche erscheinen zu lassen. — Die Verlegung des Sabbath schneidet am tiefsten in das gewohnte religiöse Leben ein, sie ist die schmerzlichste Operation, die wir mit dem todtkranken Patienten haben vornehmen müssen. Dem Leidenden aber nur die Schmerzen vermehren, ohne ihm die Wiedergeburt und die Genesung zu geben, wäre sündhaft.[1])

[1]) In unserem Gebetbuch S. 41. 103 findet sich eine Art von Sabbathgebet: „wenn nach den Tagen mühevoller Arbeit des Tages Morgen anbricht, der uns Rast und Freiheit gönnt &c."

ad 7. ist das Nöthige bereits ausführlich gesagt worden.

ad 8. ist lediglich zu bemerken, daß eine passende Auswahl von Stücken aus dem Hallel-Gebet sich zum Psalmodiren sehr eigne, so wie dies bereits in vielen Gemeinden geschieht.

ad g. a. Die Einsegnungsfeier, ein weder aus der Bibel noch aus der nachbiblischen Zeit, sondern aus den Tiefen des Gemeindebewußtseins entsprungenes religiöses Gemeindefest litt bisher nur sichtlicher an demjenigen Uebel, an welchem viele unserer Festgottesdienste überhaupt leiden, nämlich an der Heterogeneität oder an dem Mangel an Harmonie zwischen den allwöchentlichen Gebeten und der festlichen Stimmung der Gemeinde. Die Einrichtung einer der vorhandenen festlichen Stimmung Rechnung tragenden Liturgie für die Einsegnungsfeier wäre nur eine weitere Consequenz der über den Festgottesdienst überhaupt aufgestellten Grundsätze.

ad g. b. Die Trauung, ob sie im Tempel oder im Hause stattfindet, ist eine öffentliche, gottesdienstliche Handlung, die nach dem alten Ritualgesetz auch die erforderliche Anzahl von zehn mündigen Männern erheischt. Diesen gottesdienstlichen Charakter können wir ihr um so weniger absprechen, als die Würdigung der ehelichen Institution aus religiösen und ethischen, nicht blos gesetzlichen Gesichtspunkten, so wie die Umhüllung derselben mit gottesdienstlichen Formen, bekanntlich ein religiöser Fortschritt in der Entwickelungsgeschichte des Judenthums ist. Die religiösen Formen aber, welche die Gemeinde für die Trauungshandlung feststellt, dürfen im Gebetbuche nicht fehlen. Die Aufnahme einer solchen Liturgie ist überdies nur dazu geeignet, das Religionsbewußtsein der Gemeinde auch nach dieser Seite hin allseitig zu kräftigen und deren Glieder auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, der darin stattfindet, wenn man gerade diesen so wichtigen Gottesdienst durch die veralteten mißbräuchlichen Formen entstellt und entwürdigt.

ad g. c. Die Namensertheilung an die Neugebornen in Verbindung mit dem Segen, der über sie und deren Eltern, insbesondere die Mutter, bei ihrem ersten Kirchgang gesprochen wird, ist eine unserem Gottesdienste längst angehörende Sitte. Was in dieser Bezie-

Allein der Sabbathcharakter tritt hier so leise und schüchtern auf und hervor, daß er kaum als solcher von der betenden Gemeinde empfunden werden kann. Daß das specifisch-sabbathliche Moment in diesem von Stern verfaßten Gebete nicht zum Vorschein kommt oder nicht kommen sollte, beweist, daß dasselbe Gebet auch an jedem Feste gebetet werden kann und in der That am ersten Peßachtag S. 155 gebetet wird. Ist es aber so allgemein gehalten, daß es für jeden Fest- und Feiertag paßt, so kann es für den allwöchentlichen Sabbath nicht entsprechend sein. weil hier die periodische Wiederkehr eines bestimmten Ruhetages in jeder Woche das wesentliche Moment ist.

hung Neues geschaffen werden soll, ist ein für die häusliche gottesdienstliche Feier bestimmtes Gebet in solchen Fällen, wo die Beschneidung aus bewegenden Gründen nicht stattfindet, um etwas Positives an deren Stelle treten zu lassen, damit nicht die alte Form der Religiösität schwinde, ohne daß die dadurch entstandene Lücke durch eine neue Form ausgefüllt wird. Man kann es voraussagen, daß in der Zukunft die Fälle, wo die Beschneidung unterbleiben wird, in dem Maße zunehmen, als die Familienrücksichten abnehmen und aussterben werden. Es wäre daher nur weise, wenn das eine längere Lebensdauer beanspruchende Gebetbuch eine solche Vorsorge für die Zukunft träfe und gleichsam den Balsam für und vor der Wunde zu schaffen suchte. — Es soll aber das Gebetbuch auch ein Gebet für die Namensertheilung der Töchter enthalten, für den Fall, daß auch hier eine häusliche Feier gewünscht werden sollte. Mögen die Fälle für's Erste auch nicht eintreten, so wird doch das Gebetbuch für das, was geschehen soll, eine Vorsorge getroffen haben, und es wird nicht das erste Mal sein, wo-eine dargebotene Befriedigung das Bedürfniß anregen und hervorrufen wird.

ad 9. d. Das bereits vorhandene Gebet im Sterbehause soll aufgenommen, dazu ein Glaubens- und Sünden-Bekenntnißgebet für Sterbende, ein Trostgebet für Leidtragende, und ein Gebet beim Besuch der Grabstätte der Eltern angefertigt werden.

ad 10. Die Synagoge hat mit feinfühlendem religiösem Takt der müßigen Feier des zweiten Tages Schemini-Azereth ein bedeutendes Relief gegeben, daß sie ihn einerseits zum Tage der heitern Gesetzesfreude und andererseits zur ernsten Gedächtnißfeier auf den Tod Mose's machte. Die erstere sank in neuerer Zeit immer mehr zur Bedeutungslosigkeit herab, zumal da in sehr vielen Gemeinden der einjährige Cyklus der Toravorlesungen in einen dreijährigen verwandelt wurde. Dahingegen hat der hohe Ernst der letzteren seine Lebensfähigkeit bewiesen. Für uns ist die Aneignung dieses Elementes aus dem gottesdienstlichen Leben der Synagoge um so mehr Bedürfniß, als die allgemeine Todtenfeier zu oft wiederkehrt, und wir uns dem populären Bedürfniß nicht schlechthin zu akkomodiren, sondern vielmehr dasselbe zu heben und zu läutern verpflichtet sind.

XIV.

Die Stellung der Gemeinde zu den Behörden; die Autonomie der Gemeinde; die Aufstellung eines positiven Glaubensbekenntnisses; die Entwickelung des Verhältnisses zur alten Gemeinde.

Gleich nach der Constituirung der Gemeinde und deren Bevollmächtigten mußte der Blick der letztern darauf hingerichtet sein, in welchem Lichte diese Bewegung innerhalb des Judenthums überhaupt und der Berliner Gemeinde insbesondere von den hohen Behörden, die damals, wenn auch keine durch das Gesetz geordnete, doch nach dem Herkommen eine polizeiliche Aufsicht über die jüdische Religionsgesellschaft ausübten, angesehen werden möge, und welche Stellung sie zu denselben einnehmen würden. Um sich hierüber Gewißheit zu verschaffen, ward Herr Dr. Stern beauftragt, eine Audienz bei dem damaligen Minister des Innern, Grafen Arnim, zu erbitten und persönlich dessen Ansicht über die Sache zu vernehmen.

In der Sitzung vom 24. Mai 1845 erstattet Dr. Stern Bericht über das Resultat einer zwischen dem Minister, Grafen Arnim und ihm stattgehabten Unterredung wie folgt: „Nachdem der Minister im Laufe derselben sich mehrfach mit Theilnahme über unsere Angelegenheit geäußert, richtete Dr. Stern an ihn die Frage, ob die Einrichtung eines Gottesdienstes in einem besondern Lokale von Seiten der Behörden genehmigt werden würde? worauf der Minister wörtlich entgegnete: „Das kann wohl kein Bedenken haben, — wenigstens meiner Ansicht nach.“ Eine Aeußerung — so schließt das Protokoll — die unsern Ansichten in dieser Beziehung einen günstigen Erfolg verheißt.“

Man muß sich hierbei erinnern, daß zu jener Zeit (1845) die Juden noch unter dem Edikt vom 11. März 1812 standen, welches die Ordnung der kirchlichen und Gemeindeverhältnisse der Juden §. 39 einer künftigen Gesetzgebung vorbehielt. Das Judenreglement von 1750 war zu sehr antiquirt, um den freisinnigen Preußischen Behörden eine faßliche Handhabe darzubieten, und das später erlassene Judengesetz vom 23. Juli 1847 befand sich damals noch in den ersten Stadien der Berathung im Schooße der Behörden. Was die Gesinnung dieser letztern betrifft, so lieferte die endliche Entscheidung der Gemeindewirren in Breslau einen ziemlich klaren Ausdruck derselben. Der dort zum Rabbiner erwählte Dr. Geiger, von den dortigen Zeloten als Mann der Bewegung und die von ihm vertretene Reform als mit subversiven Ideen in Verbindung stehend, bei den

Behörden denuncirt, hatte, alles dessen ungeachtet, unter der vorigen Regierung von dem gerechten König Friedrich Wilhelm III. das Preußische Bürgerrecht erhalten. Die auch dann noch nicht ruhende und über Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit sich beschwerende jüdisch-orthodoxe Partei wurde von dem Ministerium Eichhorn beschieden, in einer andern als der unter Aufsicht des Dr. Geiger stehenden Synagoge ihre Andachtsbedürfnisse zu befriedigen. Man darf auch nicht vergessen, daß mit dem Regierungswechsel (1840) in Bezug auf die innern Vorgänge im Schooße der jüdischen Gemeinden ein Principwechsel eingetreten war, der weit entfernt ein persönlicher und zufälliger zu sein, vielmehr mit der geschichtlichen Entwickelung der betreffenden Verhältnisse gleichen Schritt haltend, in dieser historisch begründet war. Während nämlich der Jakobsson'sche neue Gottesdienst in den Jahren 1815—1823 wegen seiner völlig isolirten Stellung im Judenthume leicht als von dem Boden der jüdischen Geschichte losgerissen und als Sektyrerei dargestellt werden konnte, und dieser deshalb das bekannte Neuerungsverbot vom 9. December 1823 gewissermaßen zur Folge haben mußte, konnte im Jahre 1845, wo die Reformbewegungen in fast allen jüdischen Gemeinden zur vollendeten Thatsache und die in Folge derselben überall eingetretenen Kultusverbesserungen (Neuerungen) zur alltäglichen Erscheinung geworden waren, von Sektyrerei und chismatischen Tendenzen nicht mehr die Rede sein. Erwägt man alles das und denkt noch hinzu, daß man damals auch auf nicht jüdischem Gebiete, wo die Empfindlichkeit auf der einen und die kirchliche Trennung auf der andern Seite ungleich größer war, um kein Märtyrerthum hervorzurufen, der Bewegung nicht nur keine Hemmnisse entgegensetzte, sondern durch das damals vorbereitete Toleranz- oder Religionsgesetz vom 30. März 1847 ihr einen natürlichen Abfluß zu geben bemüht war, so wird man die von Hrn. Dr. Stern berichtete Aeußerung des Ministers nur sehr natürlich und erklärlich finden.

Auf diese Kundgebung gestützt, konnte der so eben constituirte Vorstand in einem nach Auswärts erlassenen Schreiben vom Mai 1845, von den innern Erfolgen seiner Bestrebungen redend, hinzufügen, daß diese durch das von Seiten der höchsten Staatsbehörden denselben kundgegebene Wohlwollen noch erhöhet würden.

Bei der vorläufigen Einrichtung des Festgottesdienstes im October 1845 mußte man die Genehmigung der Behörden nachsuchen, und man ging mit sicherer Aussicht auf Erfolg an die höchsten Spitzen derselben. In der Sitzung vom 13. September 1845 berichtet

Dr. Stern, daß der Genehmigung unseres Gottesdienstes von Seiten des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten (Eichhorn) nichts im Wege stehe, und wie ihm mitgetheilt worden, werde dieselbe bald erfolgen und zwar mit besonderer Zustimmung des Ministers des Innern.

In einer spätern Sitzung vom 24. Septbr. berichtet Carl Heymann das Resultat seiner Erkundigungen wegen der von den Ministern Eichhorn und Bodelschwingh zu ertheilenden Erlaubniß für unsern Gottesdienst, welches dahin lautete, die für uns günstige Antwort sei bereits an das Polizeipräsidium abgegangen, welches sie nur noch dem Oberpräsidenten v. Meding vorzulegen haben, worauf sie uns durch Protokoll im Extrakt mitgetheilt werden würde.

In dieser günstigen Stellung der Reformgenossenschaft zu den hohen Behörden ist auch, nachdem diese in einem besondern Gotteshause seit dem 2. April 1846 einen regelmäßigen Gottesdienst an jedem Sonnabend und Sonntag eingeführt hatte, und überhaupt bis zum Erlaß des Gesetzes vom 23. Juli 1847, keine Veränderung eingetreten. Die Staatsbehörde betrachtete die Genossenschaft, ohne sie als solche oder als irgend eine Korporation anzusehen, als Mitglieder der Berliner Gesammtgemeinde, die ohne ihre Stellung zur letztern in irgend einem Rechtspunkte zu alteriren, für ihre Kultusbedürfnisse sowie für den religiösen Unterricht ihrer Jugend aus eigenen Mitteln Sorge trägt. Ja, sie nahm sogar von dem thatsächlichen Vorhandensein auseinandergehender religiöser Richtungen innerhalb der Gemeinde insofern officielle Notiz, daß sie[1]) wie an den Vorstand der alten Gemeinde so auch an den der Genossenschaft die Aufforderung richtete, Männer aus seiner Mitte zu deputiren, mit welchen die Behörde, gemäß der Bestimmung des Edikts vom 11. März 1812, daß vor Erlaß eines die kirchlichen Verhältnisse der Juden betreffenden Gesetzes Männer des jüdischen Glaubens zugezogen und vernommen werden sollten, verschiedene Punkte des Gesetzentwurfes berathen solle.

Mit dem Erlaß des Gesetzes vom 23. Juli 1847 mußte sich das bisherige duldsam wohlwollende Verhältniß der Behörde zur Reformgenossenschaft wesentlich ändern. Dieses zieht (§. 35) alle ortsangehörigen Juden straffer zu einem gemeindlichen Verbande (Synagogengemeinde, Synagogenbezirk) zusammen, und stellt sie (§§. 44—50) unter die einheitliche Verwaltung der beiden mit einander correspondirenden Collegien der Repräsentanten und des Vorstandes.

1) Der Oberpräsident von Meding im Jahre 1845.

Es überläßt der Vereinbarung zwischen den Letztgenannten „die auf den Kultus bezüglichen innern Einrichtungen" (§. 51) und hat für den Fall eines religiösen Conflikes in §. 53 besondere Vorsorge getroffen. Die Einführung des neuen Gesetzes in der Berliner Gemeinde stand im Jahre 1847 bevor, und die Bevollmächtigten mußten, auf diese Eventualität Bedacht nehmend, sich mit der Frage ernstlich beschäftigen, welche Stellung sie dann zu den Behörden dem Gesetze gegenüber einnehmen würden? Der im §. 53 vorgesehene Conflikt war faktisch vorhanden, und statt ihn nach der Einführung des Gesetzes durch eine Commission, eventualiter durch die Dazwischenkunft der Behörden beilegen zu lassen, mußte dahin gestrebt werden, daß auf ihn vor und bei der Einführung des Gesetzes Rücksicht genommen und auf Ausgleichung des Conflikts von vorn herein hingearbeitet werde. Und darauf war auch die geschärfte Aufmerksamkeit der Bevollmächtigten gerichtet.

Der mehrerwähnte §. 53 lautet: „Entstehen innerhalb einer Synagogengemeinde Streitigkeiten über die innern Kultuseinrichtungen, welche auf Bildung einer neuen Synagoge abzielen, so sind die Minister der geistlichen rc. Angelegenheiten und des Innern ermächtigt, auf den Antrag der Interessenten eine Begutachtung der obwaltenden Differenzen durch eine zu diesem Zweck einzusetzende Commission eintreten zu lassen. Kann durch den Ausspruch der Commission der Conflikt nicht ausgeglichen werden, so haben die Minister unter Benutzung des von der Commission abgegebenen Gutachtens darüber Anordnung zu treffen, mit welcher Maßgabe entweder die Einrichtung eines besondern Gottesdienstes oder die Bildung einer neuen Synagogengemeinde zu gestatten ist."

Was sonst in dem vom Gesetz vorgesehenen Falle erst durch eine Commission zu ermitteln wäre, das lag in den Berliner Gemeindeverhältnissen offen und klar zu Tage. Der von dem der Synagoge nach Sprache, Inhalt und Form abweichende Gottesdienst, an welchem ein so großer ansehnlicher Theil der Gemeinde sich betheiligt, hatte einen mehrjährigen Bestand, von welchem die Staatsbehörde seit seinem Beginn Kenntniß genommen hatte. Die Anerkenntniß dieser Thatsache und daß in Folge derselben hier eine besondere Commission überflüssig und zu keinem irgendwie ersprießlichen Ziele hinführend sei, stand bei der gerechten und wohlwollenden Gesinnung der hohen Behörden zu erwarten. Es konnte sich also lediglich um die Alternative handeln, ob der Gottesdienst der Reformgenossenschaft in seinem fernern Bestande anerkannt und die Beitragspflichtigkeit der zu

ihm gehörigen Mitglieder gegen die Gemeinde von der Behörde geregelt, oder ob die Genossenschaft in eine besondere Synagogengemeinde verwandelt werden soll. Und ob das Eine oder das Andere hier das Zweckmäßige sei, für dessen Durchführung bei den Behörden Schritte gethan werden sollen, war die Frage, über welche sich zunächst die Bevollmächtigten zu entscheiden hatten.

Die erschöpfenden Verhandlungen über diesen Gegenstand, welche in den ausführlichen Protokollen der drei kurz auf einander folgenden Sitzungen vom 23., 25. und 26. Februar 1848 niedergelegt sich finden, führten zu dem Beschluß: „Die Versammlung erklärt es für das Wünschenswertheste, wenn die Genossenschaft es erreicht, eine selbstständige Synagoge zu bilden."

Indeß war ein Schreiben des Oberpräsidenten eingegangen, welches diesem Vorhaben ein ungünstiges Prognostikon stellte, indem es für die Bildung von zwei Synagogengemeinden lediglich die Zugrundelegung der Räumlichkeit als das mit dem Wortlaut des Gesetzes übereinstimmende Eintheilungsprincip erklärte (Protokoll vom 3. März 1848). Dieser ungünstige Eindruck wurde aber alsbald durch einen andern sehr erfreulichen verwischt, welchen die schriftliche Aufforderung des Polizeipräsidenten v. Minutoli hervorbrachte, daß die Genossenschaft sieben Männer aus ihrer Mitte zur Besprechung über Judenangelegenheiten (die Ausführung des Gesetzes v. 23. Juli betreffend) deputiren möge. Es ward hierauf die sofortige Einberufung einer Generalversammlung auf den 21. März beschlossen, welche durch nachfolgendes Programm eingeladen wurde.

„Nachdem durch Allerhöchste Cabinetsordre die Regulirung der Verhältnisse der hiesigen Juden dem Königl. hochlöbl. Polizeipräsidium übertragen worden ist, hat dasselbe den Vorstand der Genossenschaft von der Absicht in Kenntniß gesetzt, zuvörderst eine mündliche Besprechung über diese Angelegenheit mit den Aeltesten und Vorstehern der jüdischen Gemeinde und sieben Mitgliedern der Genossenschaft zu halten, deren Auswahl dem Vorstand derselben überlassen bleiben soll. Indem wir Sie von dieser Thatsache in Kenntniß setzen, halten wir es für dringende Pflicht, vor diesen Besprechungen die Ansichten unserer Committenten über diese Lebensfrage der Genossenschaft kennen zu lernen und legen der Generalversammlung daher folgende Anträge zur Berathung vor, um auf diese Weise eine Instruction für die zu wählenden Deputirten zu gewinnen.

1. Die Genossenschaft beschließt unter allen Verhältnissen wie bis-

her ihre vollkommene Unabhängigkeit in Bezug auf ihre religiösen Grundsätze und Institute zu bewahren.

2. Die Genossenschaft beschließt, alle ihr gesetzlich zu Gebote stehenden Mittel zu ergreifen, die geeignet sind, auch ihre anderweitigen Interessen und Rechte vor jeder Verletzung zu sichern.
3. Die Genossenschaft erklärt es als ihren entschiedenen Wunsch, Frieden und Eintracht innerhalb der hiesigen Judenheit zu erhalten.
4. Zur Erreichung dieser Zwecke erklärt es die Generalversammlung für das Wünschenswertheste, **daß die Genossenschaft eine selbstständige Synagogengemeinde bilde,** ohne daß dadurch die Einheit der jüdischen Gemeinde in Bezug auf Humanitäts-Anstalten (Armen- und Krankenpflege, Alterversorgung und Gottesacker) aufgehoben werde."

Inzwischen waren vor dieser auf den 21. März 1848 ausgeschriebenen Generalversammlung die bekannten politischen Ereignisse eingetreten, welche den Zwecken derselben alle wesentlichen Grundlagen geraubt hatten, da von einer Ausführung des mehrgedachten Gesetzes in diesem Augenblick nicht die Rede sein konnte.

Die ernsten und thatkräftigen Bestrebungen der Genossenschaft, einen sichern Rechtsboden für ihre Sache zu gewinnen, um fortan dem innern Ausbau derselben ihre ganze Kraft zuwenden zu können, wurden leider unterbrochen und auf unbestimmte Zeit vertagt, und es trat auch hier jene Unsicherheit ein, welche die Zustände von damals allgemein charakterisirte.

Die Sicherstellung und die religiöse Selbstständigkeit der Reformgenossenschaft, die man bis dahin auf dem Boden des Gesetzes vom 23. Juli 1847 durch die Behörden zu erreichen suchte, meinte man, sei jetzt auf einem noch festern Grunde zu erstreben, daß man sich nämlich zu einer besondern Synagogengemeinde selbst constituire, da der Bildung einer solchen nunmehr kein gesetzliches Hinderniß im Wege stehe. Wenn man aber mit der Ausführung dieser Maßregel zögerte, so hatte dies lediglich darin seinen Grund, daß man den Bestand der Genossenschaft als selbstständige Gemeinde als vollendete Thatsache betrachtete, die von keiner Seite her irgend eine gesetzliche Anfechtung zu besorgen habe. Ja, man fühlte sich der alten Gemeinde gegenüber, die, was die gesetzliche Basis betrifft, auf dem veralteten Juden-Reglement von 1750 fußend und, einer neuen gesetzlichen Organisation entbehrend, gleichsam als eine desorganisirte Gemeinde dastand; der alten Gemeinde gegenüber — sage ich —

fühlte man sich als eine in sich einige und festgeschlossene, auf der Autonomie ihres Willens ruhende Gemeinschaft, welche, eine weit größere moralische Kraft nach Innen entfaltend, auch nach Außen hin zu imponiren nicht verfehlen kann. So verharrte die Genossenschaft mehrere Jahre in diesem Zustande und ließ die stürmischen Ereignisse an sich vorüberziehen, ohne daß sie in ihrem Innern die mindeste Erschütterung empfunden hatte.

Je mehr aber die allgemeinen Zustände in dem Ausbau der festen Rechtsgrundlagen begriffen waren, gewann auch hier das Gefühl die Oberhand, daß nun zu einer rechtlich bestehenden Gemeinde der eigentliche Rechtsboden fehle, nämlich die Corporationsrechte und die Anerkennung der Gemeinschaft als einer juristischen Person, um eine rechtliche Stellung nach außen hin einzunehmen. Und wollte man auch, da man lediglich religiöse Zwecke verfolgte, die ihre Anerkennung in sich selber tragen, nämlich in der Kraft ihrer Wahrheit, in der Rechtfertigung derselben vor Gott und dem eigenen Gewissen — auf äußere Rechte verzichten, so fühlte man doch, wie der Mangel dieser Rechte für viele Mitglieder der alten Gemeinde ein Hinderniß ihres Anschlusses an die Reformgenossenschaft sei, indem jene, so lange diese solcher Rechte entbehrt, an ihrem Bestande zweifelten. Das Streben der Bevollmächtigten mußte daher auf die Gewinnung von Corporationsrechten hingerichtet sein.

Um die nöthigen Schritte hierzu bei den Behörden vorzubereiten, mußten die in dem Programm der nicht zur Ausführung gekommenen Generalversammlung vom 21. März 1848 enthaltenen Propositionen wieder aufgenommen werden. Und so geschah es. In einer am 30. März 1850 abgehaltenen Generalversammlung wurde folgender Antrag angenommen:

1. „In Erwägung der gegenwärtigen Gemeindeverhältnisse und gestützt auf die betreffenden Bestimmungen der Verfassung beschließt die Genossenschaft für Reform im Judenthum zu Berlin, **eine selbstständige jüdische Gemeinde zu bilden.**"

In einem Schreiben der Bevollmächtigten an ihre Committenten vom 21. Mai 1850 heißt es ad 1: „Haben wir es für dringend wünschenswerth gehalten, die höchsten Staatsbehörden nicht nur von unserer Constituirung als selbstständige **„jüdische Reformgemeinde in Berlin"** in Kenntniß zu setzen, sondern auch diejenige Anerkennung derselben zu beantragen, die nach der gegenwärtigen Verfassung und Gesetzgebung zulässig ist und die Bitte um Verleihung des Corpo-

rationsrechts oder doch der Rechte einer juridischen Person damit zu verbinden."

Die von Dr. Stern entworfene, in einer Commission berathenen und vom Vorstande angenommene, als Manuscript gedruckte Eingabe an die hohen Ministerien des Innern und der geistlichen Angelegenheiten vom 8. Mai 1850 enthält nebst der Anzeige von der Constituirung als „jüdische Reformgemeinde in Berlin" die Bitte um Verleihung von Corporationsrechten an dieselbe und fügt als Motive Nachstehendes hinzu:

1. „Es hat im Judenthum niemals eine zusammenhängend organisirte und gegliederte Kirche gegeben. Es konnte daher weder durch eine oberste Kirchenbehörde, noch durch Concilien und Synoden ein allgemein gültiges Glaubensbekenntniß oder eine bindende Norm für die Einrichtung des Gottesdienstes und anderer religiöser Institutionen aufgestellt werden. Vielmehr galt jederzeit die unbedingte Autonomie der Gemeinden in Bezug auf die Einrichtung des Gottesdienstes rc., sowie die unbedingte Freiheit des Einzelnen in Bezug auf religiöses Glauben und Thun als unumstößlicher Grundsatz des Judenthums. Es findet demgemäß von je her unter den unzweifelhaften Bekennern des Judenthums nicht nur die größte Verschiedenheit in Bezug auf die Beobachtung von Ceremonialgesetzen und Vorschriften, sondern auch in Bezug auf Inhalt und Form des Gottesdienstes statt."

2. „Es kann demnach die bis jetzt stattgefundene Lossagung der Genossenschaft von der Theilnahme an den religiösen Instituten der hiesigen Gemeinde, eben so wenig wie der gegenwärtig beschlossene Austritt aus dem Synagogenverbande irgendwie als ein Ausscheiden aus dem Judenthume oder aus der jüdischen Religionsgesellschaft überhaupt angesehen, und etwa ein ähnliches Verhältniß der Genossenschaft zu dieser wie es zwischen den Deutsch-Katholiken und den freien evangelischen Gemeinden zur katholischen und evangelischen Kirche stattfand."

Wir haben an den Berathungen dieser wichtigen Angelegenheit in den Commissions- und Plenarsitzungen thätigen Antheil genommen, stimmten in den Resultaten, was nämlich die religiöse Berechtigung der jüdischen Reformgemeinde, ihre innern Angelegenheiten in Bekenntniß und Gottesdienst selbstständig zu ordnen, betrifft, vollkommen überein, mußten aber den Motiven, weil sie historisch Unrichtiges enthalten und überdies geeignet sind, bei den Behörden falsche Ansichten vom Judenthum zu dessen Nachtheil Ein-

gang zu verschaffen, unsere Zustimmung versagen, und halten es darum auch hier für unsere Pflicht, dieselben zu berichtigen.

Es ist erstens historisch unrichtig, daß es im Judenthum **niemals** eine zusammenhängend organisirte und gegliederte Kirche gegeben hat. Die theokratische Verfassung des Judenthums, das bündigste Unisono von Staat und Kirche, in welchem, wie bekannt, beide bis zum vollständigsten Einklang sich durchdrangen und Staatsgesetze zugleich Gottesgesetze, Staatsdienst mit Gottesdienst identisch waren, dauerte bis zum Untergang des zweiten Tempels. Von diesem Zeitpunkte an hielt das Patriarchat zu Palästina die oberste Leitung und Ordnung der gemeinsamen religiösen Angelegenheiten der jüdischen Nation in seiner Hand, dem die außerhalb Palästina in der Zerstreuung oder im Exil befindliche Judenheit untergeordnet war. Für die Einheit des Judenthums im Gegensatz der Autonomie der Gemeinden war also durch eine wohl constituirte Religionsbehörde, die hinsichtlich ihrer Autorität auf das staatliche Synedrium und durch dasselbe auf eine von Mose auf göttliches Geheiß eingesetzte Institution zurückgriff, gesorgt. So lange das Patriarchat bestand, wurde, wie bekannt, das alte Wort: „Von Zion geht die Lehre aus und das Wort Gottes von Jerusalem", auf dieses und dessen in Palästina wurzelnde Autorität bezogen.[1]) — Nach dem Erlöschen des Patriarchats im fünften Jahrhundert und nachdem die morgenländischen Juden ihre religiöse Unabhängigkeit von Palästina erhalten hatten, oder nachdem der eigentliche Schwerpunkt des Judenthums, die Pflege der jüdischen Wissenschaft, auf sie übergegangen war, war freilich, da man in jener Zeit eine neue Religionsbehörde[2]) nicht schaffen konnte, die frühere straffe Einheit der Nation gelockert.[3])

1) S. b. G. Berachoth 63 b, woselbst ein Sich-losreißen von der Autorität der palästinensischen Religionsbehörde mit dem Sich-losreißen vom Judenthume gleichgestellt wird. Man sieht hieraus, daß auch die Träger und Organe der jüdischen Kirche diese mit der Religion für identisch zu erklären nicht verfehlten. — Die Gefahr, welche eine constituirte Religionsbehörde darbietet, liegt nicht in der Institution selbst, sondern lediglich in der Schwäche der Menschen und in dem leicht möglichen Mißbrauche jener von Seiten dieser.

2) Das sogenannte Exiloberhaupt hat bekanntlich nur mit weltlichen Angelegenheiten zu thun gehabt.

3) Es ist nicht so unbedingt wahr, wie allgemein angenommen wird, daß durch eine constituirte Religionsbehörde die freie Bewegung im Judenthume gebunden und in Ermangelung derselben die Freiheit gefördert werde. Vielmehr muß vom historischen Standpunkte aus das Gegentheil behauptet werden. So lange eine Behörde existirte, die im Besitz der geheiligten Autorität war, das religiöse Leben der Nation nach deren Bedürfnissen selbstständig zu ordnen, war die Fortleitung des religiösen Geistes, auch der Bibel gegenüber, eine freie und lebendige, die erst dann erstarb, als der todte Buchstabe das Regiment überkam und das bis dahin flüssige und bewegliche religiöse Leben in ihm erstarrte. Die Autorität der Bibel war in der Autorität der Religionsbehörde verkörpert und der Buchstabe der erstern voll des lebendigen Geistes der letztern. Ein lebendiges Zeugniß hiervon ist der von Hillel 358 eingeführte jüdische Kalender. Die sogenannten דחיות „Verschiebungen", wonach das Neujahrsfest, wenn es auf einen Sonntag, Mittwoch oder Freitag

Allein der damals zum Abschluß gekommene babylonische Talmud trat alsbald — freilich nur mit thatsächlicher Anerkenntniß der Gemeinden — als bindende Autorität an die Stelle einer constituirten Religionsbehörde und die auf ihn sich stützende und im Laufe der Zeit wachsende Macht der Rabbiner war das Salz, welches den Körper des Judenthums vor Auflösung und Desorganisation behütete und die religiöse Einheit der Juden vor Zerfall bewahrte. „Ein allgemein gültiges Glaubensbekenntniß oder eine bindende Norm für Gottesdienst und andere religiöse Institutionen" brauchte im Judenthum weder durch eine oberste Kirchenbehörde, noch durch Concilien und Synoden erst aufgestellt zu werden, da ersteres, wenn auch nicht in Artikeln ausgeprägt und formulirt, doch insoweit es sich auf die Anerkenntniß von *Lehre* und *Gesetz* nach der traditionellen Schrifterklärung bezieht, zu allen Zeiten vorhanden war, und letztere durch die talmudische Zeit festgestellt waren und ihre vollständigste Aus-

fällt, אד'ו auf einen andern Tag verschoben wird, damit das Weidenfest nicht auf einen Sonnabend, das Versöhnungsfest weder auf einen Freitag noch auf einen Sonntag falle; ferner die Rücksichten, die bei der Einsetzung eines Schaltmonats עבור maßgebend waren (Synedrion II. a und b), beweisen nicht minder, mit welcher selbstständigen Freiheit die Religionsbehörde die Ordnung des religiösen Lebens in seiner Gewalt hatte und mit welcher Kühnheit sie von ihrer Freiheit Gebrauch machte. Nur der Talmud als solcher und inwiefern er als *papierne Behörde* an die Stelle einer lebendigen trat, wurde eine Fessel, welche die Freiheit und die freie Waltung des religiösen Geistes im Judenthum knechtete. Man kann daher nicht sagen, daß gegenwärtig deshalb Freiheit im Judenthume herrsche, weil keine constituirte Behörde uns im Gebrauche derselben hindern kann, da eine solche Behörde erstens durch die lebendige Fortleitung des religiösen Geistes sicherlich die Erstarrung des Judenthums verhindert hätte, und zweitens am geeignetsten gewesen wäre, das Judenthum aus der Erstarrung zu befreien. In Ermangelung einer Religionsbehörde dürfen wir uns aber nicht auf jene Freiheit berufen, die mit zügelloser Ungebundenheit gleichbedeutend ist, sondern auf die wahre Freiheit, die in den historischen Geist des Judenthums sich vertieft, um diejenigen Gründe aufzusuchen, die eine constituirte Religionsbehörde, wenn sie existirte, bestimmen müßte, das Judenthum nach seinen gegenwärtigen Bedürfnissen zu ordnen, zu gestalten und fortzubilden. Lediglich in diesem Sinne dürfen wir uns an die Stelle einer Religionsbehörde setzen. — Hiernach ist *Geigers* Ansicht über die *Tradition* (s. oben S. 114 Anmerk. 1) historisch dahin zu berichtigen oder mindestens zu ergänzen, daß das, was er von der Tradition als solcher sagt, eigentlich nicht sowohl von ihr als vielmehr von den *lebendigen Trägern* derselben, von dem *Synedrium* oder dem *Patriarchat* als autorisirte Religionsbehörde, gelte, in welcher das die Judenheit durchdringende Religionsbewußtsein als lebendige Fortleitung des religiösen Geistes concentrirt war. Die Autorität der Religionsbehörde beruhete aber nur **scheinbar** auf alten Ueberlieferungen, im Grunde vielmehr darauf, daß sie auf das *Leben* und die Lebensverhältnisse des Volkes Rücksicht nahm und sich dadurch zum wahren und glücklichen Organ der religiösen Sympathien des Volkes machte. Das Volk ist immer sehr empfänglich für den Glauben an die *göttliche Autorität* derjenigen Religionsbehörde, von der es Förderung seiner geistigen Wohlfahrt erhält. Die *Tradition* war daher nicht die **Wurzel,** sondern vielmehr die **Krone** an dem Stamm der Religionsbehörde, und diese ist nicht aus jener entsprossen, sondern jene von dieser erzeugt worden. Hätten es die deutschen Rabbinerversammlungen verstanden, sich die Sympathien der gebildeten Gesammtheit, die ihnen anfänglich zujauchzten, zu erhalten und dieselben zu steigern, es hätte ihnen an Autorität nicht gefehlt, sich immer mehr und mehr zur Fortleiterin des religiösen Geistes im Judenthume zu machen und in derselben zu befestigen. Wenn uns unser Blick in die Zukunft nicht trügt, wird es im Judenthum doch dahin kommen müssen. Ueber allen chaotischen Zerwürfnissen schwebt und waltet der geschichtliche Geist des Judenthums und dieser wird nicht verfehlen, sich sein Organ zu schaffen.

prägung gefunden hatten. Die Autonomie der Gemeinden, von welcher in thatsächlicher Ermangelung einer Kirchenverfassung und einer verfassungsmäßigen obersten Kirchenbehörde so viel die Rede ist, hat nur die Bedeutung, daß jede Gemeinde darin selbstständig war, ihre religiösen Angelegenheiten **auf den gegebenen gesetzlichen Grundlagen** selbst zu ordnen, nicht aber daß ihr auch die Freiheit gegeben ist, diese gesetzlichen Grundlagen zu verlassen, sie aufzuheben und für sich etwa neue zu schaffen. Ein solcher Fall ist beispiellos in der Geschichte des Judenthums, und wäre er je vorgekommen, so würden sämmtliche Gemeinden diejenige, welche die gesetzlichen Grundlagen des Judenthums überschritten hätte, als aus demselben ausgeschieden erklärt haben. Jede einzelne Gemeinde aber bildete eine Kirche im verjüngten Maßstabe mit einer bestimmten Kirchen- oder Gemeindeverfassung, und mit nichten „gilt die unbedingte Freiheit des Einzelnen in Bezug auf religiöses **Glauben** und **Thun** als unumstößlicher Grundsatz des Judenthums"; — das wäre Willkür und Zügellosigkeit, aber keine Freiheit. — Vielmehr war jederzeit der Einzelne, wenn er aus dem jüdischen Glaubens- und Gemeindeverbande nicht ausscheiden und zu einer andern Kirche übertreten wollte, an die in ersterem geltenden Gesetze und Grundsätze **gebunden.** So lange die theokratische Verfassung bestand, gab es zwingende Strafgesetze für den Uebertreter, von welchen man noch in späterer Zeit in einzelnen Fällen Gebrauch machte. Und als den Gemeinden das Strafrecht genommen ward, blieb ihnen noch immer der große und kleine Bann, welcher als moralisch zwingende Macht, in der Isolirtheit der jüdischen Gemeinde, die materielle ersetzte. Erst als in neuerer Zeit auch der Bannstrahl theils seine zündende Kraft verlor, theils von den Regierungen verboten wurde,[1]) fehlte es den Gemeinden an jedem Mittel, sich desjenigen zu entledigen, der ihre Gesetze und Grundsätze öffentlich verläugnete und verhöhnte. Man kann aber darum, weil es den Vertretern des Judenthums an materieller Macht fehlt, denjenigen, der es verläugnet, öffentlich aus dessen Verbande hinauszuweisen, nicht sagen, „die unbedingte Freiheit des Einzelnen in Bezug auf religiöses Glauben und Thun sei ein unumstößlicher Grundsatz des Judenthums." Das hieße mit andern Worten: Die Religion, welche den Menschen lehrt: das ist wahr und das ist gut, gestatte in dem gleichen Augenblicke demselben Menschen, das Wahre für falsch und das Gute für böse zu erklären, oder in Bezug auf Glauben und Thun sich nach eigener

1) S. unsere Autonomie der Rabbinen ꝛc. Einleitung S. 1—4.

Willkür und nicht nach der Glaubens- und Pflichtenlehre des Judenthums zu richten. Das Judenthum als geistige und sittliche Potenz, verläugnet sicherlich den, der es verläugnet, hält den, welcher anders glaubt und thut, als es vorschreibt, für einen von seinem Herzen losgerissenen Frevler. Auch dem Staate fehlen in Bezug auf sehr viele Sittlichkeitsverhältnisse zwingende Gesetze und strafrechtliche Mittel; kann man aber darum behaupten: die unbedingte Freiheit (im Sinne des sittlichen Erlaubtseins) des Einzelnen in Bezug auf sittliche Grundsätze und sittliches Verhalten sei ein unumstößlicher Grundsatz des Staates! Freilich kann der Staat nur das Recht schützen und nur das Unrecht strafen, und muß so manches Unsittliche dulden, das er ohne Rechtsverletzung nicht hindern kann; er kann, z. B., den Hartherzigen, der den Nothleidenden schnöde von seiner Thür weist, nicht zur Verantwortung ziehen; aber man kann doch wahrlich von ihm nicht sagen, daß die Hartherzigkeit, die er dulden muß, ihm gleichgültig oder gar sein Princip sei. — Dann darf man auch nicht vergessen, daß der Staat die Moral in der That nur bis zu einer gewissen Grenze in sein Bereich ziehen kann, im Uebrigen aber sie dem Einfluß der Religion überlassen muß; die Religion selber aber kann unmöglich eine Freiheit dulden, die ihr eigenes Wesen aufs Tiefste verletzt. Wir haben daher diese auf Unkunde der historischen Verhältnisse beruhende Verwechselung der Begriffe zu allen Zeiten, so oft sich eine Gelegenheit hierzu darbot, als einen schweren Irrthum bezeichnet, und müssen ihn noch ferner als solchen erklären.

Wenn wir aber alles dessen ungeachtet im Resultate mit der sittlich-religiösen Berechtigung der Reform übereinstimmen und dieselbe der jüdischen Orthodoxie und den Stabilitätsgrundsätzen gegenüber vertreten, so stützten wir diese keinesweges auf formelle Gründe oder auf eine hier völlig bedeutungslose Autonomie der Gemeinde, sondern auf materielle Thatsachen, und zwar erstens, daß der Talmud, als das verkörperte Religionsbewußtsein seiner Zeit, für das der gegenwärtigen Judenheit überhaupt nur eine historische aber keine dogmatische Autorität habe (S. 114), und zweitens daß die Reform in keinem Punkte den Glauben und das Bekenntniß des Judenthums feindlich tangiren, oder in irgend einem wesentlichen Punkte von ihnen abweiche; daß hinsichtlich des Glaubens und des Bekenntnisses des Judenthums zwischen der Orthodoxie und der Reform gar kein Widerstreit stattfinde, und daß die Reform sich lediglich auf die Formen der jüdischen Gottesverehrung beziehe, rücksichtlich welcher

Wechsel und Bewegung als historisch begründete Thatsachen feststehen (K. 7). Nicht von einer Erneuerung des alten Judenthums, seines Glaubens und Bekenntnisses, sondern von einer Erneuerung der veralteten Formen des Judenthums, ist überall die Rede. Nicht die **Bitte** zu dem ewigen einzigen Gotte des uralten Judenthums trennt uns von der Andachtsstätte unserer Glaubensbrüder, sondern nur der **Gegenstand** der Bitte; wir können mit ihnen nicht um die Wiederherstellung des Opfer-, Priester- und Altardienstes gemeinsam beten, weil wir diese Form der Gottesverehrung nicht als eine solche erkennen, die das Judenthum für ewige Zeiten sanktionirt hat.

Was aber die Berechtigung der lediglich auf die Formen der Gottesverehrung sich beziehenden Reform des Judenthums betrifft, hat man nicht nöthig, sich auf die Autonomie der Gemeinden zu berufen, sondern auf die Thatsache hinzuweisen, daß das Bedürfniß nach solcher Umgestaltung nicht etwa ein vereinzeltes irgend einer Gemeinde oder weniger Gemeinden sei, sondern einerseits als ein Gesammtbedürfniß der jüdischen Nation in allen Kulturländern nicht hinweggeläugnet werden könne, und andererseits dieses in der völlig veränderten geistigen Stellung und Bildung derselben tief begründet sei. Ein solches Beispiel, daß nicht nur ganze Gemeinden, sondern ein so großer, beträchtlicher Theil der Bekenner des Judenthums in vielen Ländern gleichzeitig von einem Reformbedürfniß durchdrungen wäre, kommt in der bisherigen Geschichte des Judenthums freilich nicht vor; es läßt sich darum aber auch aus ihr eine Analogie für die Unzulässigkeit desselben nicht darthun. Für völlig neue Erscheinungen reicht der alte Maßstab nicht hin. Mag man von jüdisch- oder christlich-orthodoxem Standpunkt aus, auf welchem der Begriff einer historischen Entwickelung, so lange man sich innerhalb derselben befindet, ein mißliebiger ist, diese Erscheinung „die Auflösung des Judenthums" nennen, die dabei zunächst betheiligten Juden wissen, es sei keine Auflösung, sondern eine Erneuerung und Wiedergeburt des Judenthums. Die Männer, welche die Christenheit des 16. Jahrhunderts zu verjüngen unternahmen, sowie die christlichen Völker, welche diesem Verjüngungsprozeß freudig folgten, achteten nicht darauf, daß man katholischer Seits diese Verjüngung eine „Auflösung" des Christenthums nannte, während ein Jahrhundert früher der vereinzelt dastehende Huß um des gleichen Unternehmens willen den Feuertod erleiden mußte. Man kann daher die Autonomie der Gemeinde gegenüber den Gemeinden, sowie die Freiheit des Ein-

zelnen innerhalb einer bestimmten Gemeinde hinsichtlich dessen, was in dieser und in jenen festgestellt ist, als völlig unberechtigt zugeben, an der Autonomie einer so großen Gesammtheit, die Formen der Gottesverehrung nach Maßgabe ihres religiösen Bedürfnisses umzugestalten, läßt sich nicht zweifeln. — Was aber den Satz betrifft, daß es im Judenthum überhaupt kein bindendes Glaubensbekenntniß gebe, so giebt es wenige Punkte, über welche eine ähnliche Begriffsverwirrung in der gebildeten Laienwelt herrscht, als über diesen. Es wird dieser Satz Mendelssohn (im Jerusalem) nachgesprochen, daß das Judenthum keine Glaubensartikel habe, und dahin mißverstanden, als habe das Judenthum keine bestimmte unterscheidende Glaubenswahrheiten überhaupt, an die es sein Wesen bindet und an welchen es wie an seiner Seele festhält; ja als sei es gegen Wahrheit sowie gegen die Treue gegen dieselbe Seitens seiner Bekenner von Hause aus gleichgültig und unempfindlich. Zufolge dieser Auffassung kann man es nicht genug als einen der köstlichsten Vorzüge des Judenthums rühmen, daß es im Gegensatz zu andern unduldsamen Religionen und namentlich zum Christenthum, im Punkte des Glaubens volle Freiheit gewähre, d. h. die Willkür privilegire, der Zügellosigkeit Thür und Thor öffne. — Wahrlich, eine größere Verkennung des Judenthums ist kaum möglich! Nur die **Seligkeit** bindet es nicht an den Glauben und **nur** an den Glauben, wie dies im Christenthum der Fall ist, sondern an die **That**, d. h. es bindet nicht die Seligkeit, das göttliche Wohlgefallen, die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, an den Glauben als einen innerlichen Akt des **denkenden Geistes**, sondern an den durch die gottgefällige Handlung bethätigten Glauben als einen Akt **des Gott hingegebenen Willens**. Die Wahrheit — spricht das Judenthum — die Du im Innern **denkest**, hat für mich noch nicht die rechte Bedeutung, bis sie den **Willen** bestimmt und dieser sie in einer gottgefälligen **Handlung** äußert und offenbart. Das Judenthum will nicht den Glauben als **Glauben**, sondern als **sittliche Gesinnung**, — die Wurzel, aus welcher der thatkräftige Lebensbaum entsprießt. Der Glaube als innere Thätigkeit des denkenden Geistes hat seine Lebensfähigkeit, die Hingabe an Gott, noch nicht bewiesen, und thut dies erst dann, wenn er den Willen beherrscht und zur That begeistert.[1]) Mendelssohn hat

1) In Uebereinstimmung hiermit haben wir in unserem Religionsbuche: jüdische Glaubens- und Sittenlehre ꝛc. den „die Glaubenslehre" überschriebenen Theil weniger als theoretischen Glauben als vielmehr als praktisches „Glaubensleben" als: Gott anhangen, ihn lieben, fürchten und ehren, ihm vertrauen, dankbar, gehorsam, ergeben sein, mithin als eine das ganze Seelenleben beherrschende und erfüllende Gesinnung, dem biblischen Geiste entsprechend: „Der Fromme **lebt** seines Glaubens" (Hab. 2, 5.) behandelt. S. Vorw. S. VI.

Recht, wenn er sagt, das Judenthum ist nicht Glaubenslehre, sondern Gesetzgebung! Aber kein Satz ist mehr mißverstanden und mißbraucht worden als dieser. Das Judenthum gebietet nicht dem **denkenden Geiste,** sondern dem **freien Willen,** lehrt nicht jenem, was Wahrheit sei, sondern befiehlt diesem, diese und jene bestimmte Wahrheit durch diese und jene Handlung zu bethätigen und zu verwirklichen. Seine Lehrform ist keine direkte und theoretische, sondern eine indirekte und praktische. Es stellt keine Gesetze des Glaubens, sondern des zu bethätigenden Glaubens auf. Es gestattet die Denkfreiheit und nimmt nur die That in Anspruch, d. h., es fesselt nicht das Denken durch Gesetze, um es im Fall der Uebertretung zu bestrafen, sondern läßt ihm die volle Freiheit, so lange es weiter nichts ist als ein bloßes Denken. Wie aber das falsche Denken dem Willen eine falsche Richtung gegeben und dieser in einer falschen That sich äußert, so ahndet es doch das falsche Denken als Giftwurzel in der Bestrafung der aus ihr entsprossenen falschen That. Es warnt daher das Judenthum vor falschem Denken, vor Wahn und Aberglauben als vor dem bösen Ursprung schlechter Handlungen und macht das Erkennen der Wahrheit, das ernste Nachdenken über dieselbe, das warme Interesse für dieselbe zur Pflicht des Geistes,[1] oder — da dem erkennenden Geiste direkt keine Pflichten auferlegt werden können — bestellt den Willen gleichsam zum Wächter des Geistes. Man kann daher nicht sagen, das Judenthum habe keine bindenden Glaubenswahrheiten, weil es nur ein **thatsächliches** Bekenntniß für dieselben aufstellt und die Seligkeit nicht an jene, sondern an dieses bindet. Das Judenthum unterscheidet sich in diesem Punkte von dem Christenthum lediglich darin, daß dieses ein theoretisches (ein inneres Glauben und Ueberzeugtsein), jenes ein praktisches Glaubensbekenntniß verlangt, nämlich einen zur sittlichen Gesinnung erstarkten und bis zur heiligen That erkräftigten, lebendig gewordenen Glauben verlangt. Eine Religion aber, die in Bezug auf Wahrheit gleichgültig und hinsichtlich des Glaubens volle Freiheit gewährte, würde eben aufhören eine Religion, nämlich eine übersinnliche Macht, die den Menschen an Gott bindet, zu sein.[2]

Wie bekannt, hat sich Moses Mendelssohn mit dieser vom Judenthum gewährleisteten Denkfreiheit so vollkommen befriedigt ge-

1) 5. M. 4, 15. 35. 39.

2) Wir hatten oft Veranlassung der herrschenden Unklarheit gegenüber unsere berichtigenden Ansichten über diesen Punkt auseinander zu setzen, und thaten dies besonders ausführlich 1. in unsern „Religions-Principien des reformirten Judenthums.“ Berlin 1847. B. „Von der Berechtigung und Nothwendigkeit, in der Gegenwart die Grundprincipien des Judenthums festzustellen; 2. Israelit des 19. Jahrhunderts 1848 No. 13.

fühlt, daß er hinsichtlich der zu bethätigenden Glaubenswahrheiten des Judenthums seinen Willen gern den Vorschriften des jüdischen Gesetzes unterwarf. Um nicht hinsichtlich des ceremoniellen Theils des Gesetzes diese Unterwerfung als eine knechtische und drückende zu fühlen, bemühete er sich, moralische Stützen für denselben zu gewinnen, indem er die bekannte ganz andern Sphären angehörige Theorie von der verfassungsmäßigen Gültigkeit des Gesetzes, bis es vom competenten Gesetzgeber aufgehoben worden ist, aufstellte; eine Theorie, deren Schwächen er später in Briefen an Herz Homburg selbst anerkannte.[1]) Für ihn galt aber noch das Ceremonialgesetz als Bethätigungssymbol oder als thatsächliches Bekenntniß des jüdischen Glaubens, und dieses mußte für ihn, sowie für die auf ihn sich berufende halbe Reform oder Neu-Orthodoxie, den innern Widerspruch zwischen der Freiheit des Denkens und der knechtischen Unterwerfung unter ein veraltetes Gesetz erzeugen. Die Reformbestrebung der Neuzeit ist darin über Mendelssohn hinausgegangen, daß sie für das **thatsächliche Bekenntniß des jüdischen Glaubens** nicht das **Ceremonialgesetz,** zwischen welchem und dem durch dasselbe auszudrückenden Glauben der innere Zusammenhang zerrissen, und welches deshalb nur ein knechtisches Thun ohne Ueberzeugung geworden ist, sondern das **Sittlichkeitsgesetz** des Judenthums, dessen Reich ein Reich der Freiheit ist, als thatsächliche Bewährung des Glaubens anerkennt, und für **Wahrheit** keinen andern Ausdruck als **Heiligkeit** kennt.

Man war daher, als es sich im Jahre 1850 darum handelte, der hohen Staatsbehörde ein getreues Bild des Lebens und Wirkens der jüdischen Reformgemeinde zu entwerfen, in der günstigsten Lage von der Welt, ein positives Glaubensbekenntniß des Judenthums aufzustellen und einerseits auf die Kriterien, wodurch sich dieses hinsichtlich seines Bekenntnißausdrucks vom Christenthum unterscheidet, und andererseits auf die Thatsachen hinzuweisen, weshalb man sich von der Kultusgemeinschaft mit der Synagoge zu trennen nothgedrungen fühle. Dafür erhoben wir mit aller uns zu Gebote stehenden

1) Ueber Mendelssohns Ansicht vom Ceremonialgesetz und deren Unhaltbarkeit sprachen wir ausführlich 1. Autonomie der Rabbinen rc. 1843 S. 38 Anmerk. 31 und S. 45 Anmerk. 33; 2. Vorträge über die Mosaische Religion für denkende Israeliten (April) 1844 S. 59 ff.; 3. Ceremonialgesetz im Messiasreich 1845 S. 58—68, woselbst von der Correspondenz zwischen Mendelssohn und Herz Homburg über dieses Thema gehandelt wird. Diejenigen, welche den Ausspruch Mendelssohn's als ein Schlummerkissen für ihre Denkfaulheit gebrauchen, verweisen wir auf das, was wir das. S. 61 sagten, daß, der Mendelssohnsche Satz zugegeben, dieser nur auf das biblische Gesetz nach dem natürlichen Schriftsinn, nicht aber auf dasselbe nach rabbinischer Auffassung im Sinne talmudischer Schrifterklärung angewandt werden könne, da diese keineswegs **so laut, so öffentlich, so über allen Zweifel und alle Bedenklichkeit hinweg von Gott selbst geoffenbart worden ist,** daß wir bei deren Abschaffung so ängstlich erst eine neue Offenbarung erwarten müßten. S. oben S. 120 Anmerk. 1.

Kraft unsere Stimme, indem wir auf die von uns zu solchem Zweck entworfenen und im Jahre 1847 herausgegebenen Principien hinwiesen; allein es ward bei dem entschiedenen Widerstreben der Mehrheit der Commission sowohl als des Plenums gegen dieselbe auf sie nicht gehört.

Zur Aufstellung eines positiven Glaubensbekenntnisses war aber die jüdische Reformgemeinde damals und ist noch jetzt um so mehr verpflichtet, als die positiven Bekenntnisse und die festen religiösen Ueberzeugungen, die in dem Aufrufe vom 2. April 1845 niedergelegt sich finden, durch die Alles wieder in Frage stellende und in der Schwebe lassende **Synode** wieder neutralisirt werden. Solange alles im Aufrufe Enthaltene hinsichtlich seiner Endgültigkeit von einer zu berufenden Synode abhängig ist, von welcher die Erneuerung und positive Gestaltung des Judenthums ausgehen soll, ist das **Wesen** der jüdischen Reformgemeinde weiter nichts als ein **Streben,** das noch nicht zur **That** geworden, ein Ringen nach einem Ziele, das noch nicht erreicht ist. Die jüdische Reformgemeinde hat aber thatsächlich die Synode aufgegeben, hat den auf sie hinweisenden Namen: „Genossenschaft für Reform im Judenthum", in den sie desavouirenden: „jüdische Reformgemeinde" verwandelt (30. März 1850), ist also aus dem „Streben" zur „That" übergegangen. Sie mußte und muß also nothwendiger Weise den positiven Inhalt des Aufrufes in eine andere ihm entsprechendere Form gießen, d. h. ein positives Glaubensbekenntniß aufstellen.

Das Gesuch um Verleihung von Korporationsrechten ist den hohen Ministerien überreicht und von diesen dem Oberpräsidenten Flottwell „zur nähern Erörterung und gutachtlichen Aeußerung" übergeben worden. Letzterer entwickelte in einem an die Bevollmächtigten gerichteten sehr ausführlichen Schreiben vom 30. Novbr. 1850 seine mannigfachen Zweifel und Bedenken, die gegen die Gewährung des Gesuchs sich erheben lassen. Das Wesen einer jeden kirchlichen Gemeinschaft, sagt es, bestehe darin, daß bestimmte und positive Glaubenssätze aufgestellt werden, die das Band bilden, durch welches die zu dieser Gemeinschaft sich Bekennenden sich vereinigt fühlen, und die zugleich die Garantie gewähren, daß die enggeschlossene Gemeinschaft sich nicht wieder auflösen werde. Ein solches positives Bekenntniß werde aber sowohl in der eingereichten Eingabe als in den ihr beigegebenen Anlagen überall vermißt. Der Aufruf spreche Tendenzen, aber keine bindende Bekenntnisse aus, und nach dem §. 1. der Statuten zu urtheilen, welcher den Zweck der Vereinigung dahin erklärt, auf dem

Boden des Judenthums diejenigen Reformen in's Leben zu rufen ꝛc. sei die Genossenschaft ꝛc. eine im Entstehen begriffene aber noch keine fertige Gemeinschaft, da nirgend thatsächlich bewiesen, daß die beabsichtigten Reformen wirklich in's Leben gerufen worden seien. Habe aber das Judenthum, wie die Eingabe behauptet, überall keine bindende Bekenntnisse und lasse es hierin volle Freiheit, so sei kein Grund abzusehen, weshalb man sich von der alten Gemeinde trenne, da man in ihr verharrend, ungehindert sei, zu glauben und zu thun, was man für wahr und recht halte. Was aber den Gottesdienst betreffe, so müsse dieser auf einem festen Bekenntniß und zu dessen Offenbarung basirt sein, ohne welches ihm die dauernde Lebensfähigkeit abgesprochen werden müsse, für welche zum Behuf der Verleihung von Korporationsrechten feste Bürgschaften vom Gesetze bestimmt verlangt werden.

Als das Schreiben des Oberpräsidenten Flottwell in einer Vorstandssitzung vom 18. November 1850, an der wir Theil nahmen, von Herrn Dr. Stern mitgetheilt wurde, konnte man sich die Schwierigkeit der Situation nicht verhehlen. Allein dem Hrn. Dr. Stern sowohl als Hrn. Dr. Breßler, denen sich namentlich auch Hr. Dr. Waldeck anschloß, gelang es alsbald, den mißlichen Eindruck dadurch zu verwischen, indem sie in formell wohlgelungenen Reden die sichere Behauptung aufstellten, es müsse einer zu erneuenden lediglich auf diesen Punkt sich concentrirenden Darstellung gelingen, die hohe Staatsbehörde davon zu überzeugen, wie man außer Stande sei, ein positives und bindendes Glaubensbekenntniß aufzustellen, da das Judenthum einmal eines solchen entbehre.

Dr. Breßler spricht der Behörde das Recht ab, über das Innere des Judenthums Erklärungen zu verlangen. „Wir hätten vom Oberpräsidenten nicht gefordert, selig gesprochen zu werden, sondern nur Korporationsrechte zu erhalten. Unser Inneres ginge ihn nicht an, nur die äußere Bestandesfähigkeit sei ihm Richtschnur. Die Aufstellung von Principien wäre ganz unjüdisch. Auch er habe früher solche für nothwendig gehalten, sei aber von diesem Irrthum zurückgekommen.“ Daß aber zur Bestandesfähigkeit auch die innere Gebundenheit der Mitglieder durch ein gemeinsames Bekenntniß gehöre und dieses vom Gesetz gefordert werde, ward vom Redner übersehen.

Dr. Stern behauptet: „die feste Hinstellung von Principien widerspräche gänzlich dem Gedanken der Fortbildung, der unserer Reform zu Grunde läge.“

Dr. Waldeck schließt sich den vorigen Rednern an. „Wir dürfen die Entwickelungsfähigkeit unserer religiösen Ansichten nicht aufgeben und deshalb hätten wir nichts darzulegen." Unsere wiederholten Gegenbemerkungen, daß erstens das Vorhandensein einer festwurzelnden religiösen Ueberzeugung, für die man Märtyrer werden könnte, und der Glaube an eine Fortbildungs- und Vervollkommnungsfähigkeit dieser Ueberzeugung einander nicht ausschlössen, und daß ohne eine fest im Gemüthe wurzelnde Ueberzeugung eine Fortbildung respective Läuterung derselben gar nicht gedenkbar sei, und zweitens daß unsere Reform eben nur die erstarrten Formen des Judenthums, nicht aber sein inneres Wesen und seinen Glaubensinhalt beträfe, fanden kein Gehör.

Ludwig Lesser stimmt den vorigen Rednern bei und von Heymann hat das Protokoll vom 18. November 1850 kein Votum aufgezeichnet.

Unsere gegentheilige Ansicht, daß wir in der günstigen Lage wären, die an uns gestellte Forderung mit bestem Wissen und Gewissen zu befriedigen, fand den heftigsten Widerstand, ja, die Art, wie wir sie begründeten, wurde von manchem Redner als theologische Spitzfindigkeit, wo nicht gar als Sophism bezeichnet. Die Glaubensfreiheit des Judenthums, das köstlichste Juwel in seiner Krone — meinte man — sei das Palladium, um welches seine getreuesten Freunde sich schaaren müssen. — Nur E. A. Salomon kämpfte auf unserer Seite und theilte mit uns das Schicksal des Unterliegens. Adolph Meyer macht jedoch am Schluß darauf aufmerksam, „daß man nicht die Hauptpunkte übersehe, um die es sich in dem Schreiben des Oberpräsidenten handle, nämlich die Berufung auf das Allg. Landrecht, welche einen dauernden gemeinnützigen Zweck für die Gemeinde verlange, und die gebieterische Nothwendigkeit, durch die Differenzen mit der alten Gemeinde uns selbst zu constituiren." Herr Dr. Stern wurde beauftragt, das Antwortschreiben an den Oberpräsidenten zu entwerfen und es in einer nächsten Sitzung vorzulegen.

Die Angelegenheit nahm gar viele außerordentliche Sitzungen und in diesen die lebhaftesten Debatten in Anspruch. In der nächsten Sitzung vom 25. Novbr. 1850 verlas Hr. Dr. Stern seinen Entwurf, welchem der freudige und ungetheilte Beifall der Versammlung zu Theil wurde. Nur wir in unserer völlig isolirten Stellung bemüheten uns in einem ausführlichern Vortrage den Redeschmuck von dem eigentlich thatsächlichen Inhalt des Stern'schen Entwurfs scharf

zu trennen und letztern als in vollständig unrichtigen Voraussetzungen sich bewegend, anzugreifen und als Irrthum zu verwerfen.[1])

Da wir uns auf eigentlich theologische Thatsachen stützten und man diesen keine andere gegenüberstellen konnte, so sah man sich genöthigt, den Beschluß über das Antwortschreiben solange zu vertagen, bis mindestens eine Verständigung zwischen Dr. Stern und uns über diesen Punkt versucht worden sein wird.[2])

Eine Verständigung war aber bei so weit auseinandergehenden Grundansichten nicht möglich, und statt eines gemeinsam abgefaßten Entwurfes kamen zwei Entwürfe, nämlich der Stern'sche und ein von uns ausgearbeiteter in der nächsten Sitzung zum Vorschein.

Wir vermieden, wie es die Natur der Sache erfordert, jede Phrase und bemüheten uns, mit nöthiger Präcision diejenigen Thatsachen festzustellen, um die es sich hier handelte.

Allein die entschiedenen Sympathien der Versammlung waren für den Stern'schen Entwurf, dessen ceterum censeo war, das Judenthum habe keine bindenden Glaubensbekenntnisse und daß wir, die wir die Fortbildungsfähigkeit des Judenthums zu unserer Devise erwählt haben, außer Stande seien, um der Erlangung von Korporationsrechten willen das innerste Wesen des Judenthums zu verletzen.

Man würde schon in dieser Sitzung über unsern Entwurf zur Tagesordnung übergegangen sein und sich für den Stern'schen Entwurf entschieden haben, hätten wir nicht in Simion einen mächtigen Bundesgenossen gefunden, der für die Art und Weise, wie wir die Sache auffaßten und darstellten, wenn auch nicht ganz, doch theilweise gewonnen ward. Auch er mochte sich von der Lieblingsidee, daß das Judenthum volle Glaubens- und Gewissensfreiheit gewähre, nicht trennen und meinte, es sei hierin sein wesentlicher Vorzug begründet. Doch fühlte er das Wahre in unserer Darstellung heraus, daß diese Freiheit nicht so verstanden werden könne, daß das Judenthum sich selbst aufgäbe und den als seinen Bekenner anerkenne, der es verläugne. Auch trat er uns darin bei, daß mindestens das Bekenntniß des einzigen Gottes ein solches sei, ohne welches man nicht Bekenner des Judenthums sein könne, und daß man dieses positive Glaubensbekenntniß mit gutem Gewissen aufstellen könne und müsse. Wurde aber dieses zugegeben, so war das Stern'sche Princip von der unbedingten Freiheit des Glaubens und Thun's durchlöchert.

1) Während das Protokoll vom 18. Novbr. mehrere Vorträge von uns ausführlich wiedergiebt, hat sich das vom 25. h. der Kürze überhaupt befleißigt und unsern Vortrag fast unkenntlich wiedergegeben.

2) Auf Antrag Simions unterstützt von Heymann. Protok. v. 25. Novbr.

Simion machte in einer eingehenden Rede, welcher die Versammlung mit großer Aufmerksamkeit folgte, diese darauf aufmerksam, es gelte hier nicht einem großen Publikum zu imponiren, sondern einen gewiegten Staatsmann, der noch dazu mit theologischer Wissenschaft ausgerüstet, zu überzeugen, und zwar in einem Schriftstück, welches dieser mit großer Ruhe genau prüfen und erwägen werde. Läge ersteres vor, so würde er unbedingt dem Stern'schen Antwortschreiben wegen seines schönen Stils und um des angenehmen Eindruckes willen den Vorzug geben. Da jedoch letzteres der vorliegende Fall sei, so müsse er den mit juristischer Nüchternheit abgefaßten Holdheim'schen Entwurf, welcher historische Thatsachen zu fixiren sucht, mindestens als einen solchen der Beachtung der Versammlung empfehlen, welcher mit dem Stern'schen der abzufassenden Antwort zu Grunde gelegt werden soll. „Die Sternsche Antwort" — sagt er — „stelle Behauptungen, aber keine Beweise auf, diese aber dafür, daß nämlich das Judenthum keine Glaubensprincipien habe, zu führen, sei hier, und zwar mit theologisch-wissenschaftlicher Gründlichkeit, wesentlich nothwendig." „Der Cardinalpunkt" — sagt er ferner — „wäre die Darlegung der positiven Grundsätze, auf welchen unsere Existenz beruhe, während Stern nur immer angeführt habe, worin wir uns negirend von dem alten Judenthum unterschieden. Eine Antwort in der Art des Stern'schen Entwurfs würde gewiß nicht den Oberpräsidenten befriedigen." Heymann tritt dem bei, doch könne er seine Bedenken gegen theologische Gründe nicht unterdrücken. Die Rede Simions hatte die Wirkung, daß die Commission zur Abfassung des Antwortschreibens durch Heymann, Simion und Dr. Breßler verstärkt worden ist.

Wir durften diese Wendung der Dinge, unserer anfänglichen Isolirtheit gegenüber, schon als einen Sieg der Wahrheit betrachten. Wir haben auch in der Kommission unter vielen Kämpfen unsere Ansicht zum Theil durchgesetzt; aber nur zum Theil, während für das Gelingen der Sache der Sieg ein vollständiger hätte sein müssen. Der Entwurf Simion's, der endlich von der Versammlung[1]) einstimmig angenommen wurde, war eine mechanische Verknüpfung beider Entwürfe, deren ungleichartigen Bestandtheile sich nicht organisch durchdrangen und darum kein harmonisches Ganze bilden konnten. Stern mußte freilich dem jüdischen Monotheismus gegenüber „die

1) In der Sitzung vom 6. December 1850. Stern machte noch gegen uns den letzten Versuch, den Passus, in welchem die Worte: „das Bekenntniß des einzigen ewigen Gottes 2c." vorkommen, einer besonderen Abstimmung zu unterwerfen, für welchen aber die Versammlung sich entschied (Protokoll).

unbedingte Freiheit des Glaubens" opfern, und somit einen vermeintlich „unumstößlichen Grundsatz des Judenthums" auf den Altar des einzigen Gottes gebunden niederlegen. Allein da man mehr zu bieten sich unvermögend erklärte, so fehlte es der Erklärung an jenem innern Reichthum der Positivität, die in dem Aufrufe vom 2. April 1845, der Vorrathskammer der jüdischen Reformgemeinde, in so großer Fülle niedergelegt sich findet, und den man zu diesem Zweck so leicht hätte verwerthen und verwenden können, wenn man sich nur entschließen könnte, jene Goldbarren in gangbare Münze eines positiven Bekenntnisses umzuprägen.

Es muß aber zur Ehre der Männer, die uns einen so heftigen Widerstand entgegensetzten, gesagt worden, daß es keineswegs ein Sichverschließen gegen die Wahrheit, sondern vielmehr ein edler Trotz, ein in der Geschichte des Judenthums so häufig wiederkehrender Widerwille war, sich über innere Angelegenheiten des Judenthums auszusprechen, wo von Außen her und zwar zur Begründung eines materiellen Rechtes ein solcher Ausspruch verlangt wird. Die geringfügigsten Dinge im Gebiete des religiösen Lebens, über die man im Innern mit der größten Gleichgültigkeit hinweg sieht, steigern sich zur höchsten Bedeutung, ja bis zum Märtyrerthum, wenn auf deren Nachlassung von Außen gedrungen oder der Preis eines zu gewinnenden Rechts gesetzt wird. — Das im Punkte der Religion so höchst empfindliche Ehrgefühl der Juden sträubt sich gegen jede noch so geringe Zumuthung, die von Außen her an sie gestellt wird, und wir sprechen die Ueberzeugung aus, daß wenn, von allen äußern Zwecken abgesehen, die Frage lediglich als eine innere behandelt worden wäre, wir sicherlich nicht auf solchen Widerstand gestoßen sein würden.[1]) —

1) Was wir oben als persönliche Ueberzeugung hinstellten, können wir nunmehr als thatsächliche Gewißheit constatiren. Dieselben Männer, die gegen Aufstellung eines positiven Bekenntnisses eiferten, haben bei einer andern Gelegenheit, wo es sich um den innern Ausbau der eigenen Sache handelte, für die Aufstellung von Principien das Wort ergriffen. In der Sitzung vom 4. Novbr. 1846, nachdem der Gottesdienst längst im Gange und die Religionsschule beschlossen war, regte Dr. Stern an, daß für ein gemeinschaftliches Zusammenwirken mit den auswärtigen Genossen weiter nichts übrig bleibe als die Aufstellung von Principien, zu deren Annahme Erstere eingeladen werden sollen. Ihm schließt sich Breßler an und meint, daß, von auswärtigen Verbindungen abgesehen, die Sache für uns selbst eine dringende Angelegenheit sei. Auch der Behörde gegenüber ist das Aufstellen eines bestimmten Bekenntnisses nothwendig. Wir müssen deutlich erklären, was wir anerkennen, und was wir nicht anerkennen. Wir werden durch eine solche Erklärung nur einen kleinen Kreis um uns stellen, aber der wird uns ganz angehören, Rebenstein, die Ausschließlichkeit eines Bekenntnisses fürchtend, meint, man solle Ueberzeugungen, keine Principien aussprechen, in dieser Form eine Glaubenslehre aufstellen und über das Ceremonialgesetz die Erklärung abgeben, daß es gewissen Zeitperioden angehörend, für uns nur als Zeugniß der Entwickelung Bedeutung habe. Behrend meint, der Aufruf enthalte vollständig die Principien, die nur formulirt und in ihren Consequenzen weiter ausgeführt werden dürf-

Ein Schreiben des Oberpräsidenten vom 13. März 1851 theilt den Bevollmächtigten die Verfügung der hohen Ministerien vom 5. dess. mit, in welcher die Ablehnung der Anträge enthalten war.

Der Mangel an Korporationsrechten, der bis jetzt lediglich in Bezug auf die rechtliche Stellung der Gemeinde als juristische Person empfunden worden war, machte sich alsbald auch nach Innen, die religiösen Verhältnisse betreffend, fühlbar. Im Jahre 1851 ward nämlich das Gesetz zur Verhütung des Mißbrauchs der freien Vereinigungen erlassen, welches alle Associationen, denen die Korporationsrechte fehlen, unter polizeiliche Kontrolle stellt. Eine Anwendung dieses Gesetzes auch auf religiöse Vereinigungen (Christkatholische und freie Gemeinden 2c.) ward dadurch möglich, daß man eben das Moment, daß sie religiöse und nur religiöse Vereinigungen sind und nicht auch, oder gar unter der religiösen Verhüllung ausschließlich andere politisch-sociale Tendenzen verfolgen, in Frage stellte und durch die polizeiliche Beaufsichtigung darüber sich Gewißheit verschaffen wollte. Ein an den Vorstand der jüdischen Reformgemeinde gerichtetes Schreiben des Königl. Polizei-Präsidiums vom 1. October 1851 erklärt, daß es die unter dem Namen „jüdische Reformgemeinde in Berlin" errichtete Religionsgesellschaft, da diese keine Korporationsrechte besitzt, nur als einen dem Gesetz vom 11. März 1851 unterworfenen Verein ansehen kann.

Eine die Abwendung dieser Maßregel bezweckende Vorstellung vom 11. Febr. 1852, die der Vorstand deshalb an den Ministerpräsidenten richtete, wurde von diesem ressortmäßig an die Minister der geistlichen 2c. Angelegenheiten und des Inneren übergeben, und diese haben in einem Rescript vom 3. April 1852 die Maßnahme des

ten. Steinthal stimmt dem bei und fügt hinzu, wir müßten den Vorwurf der halben Maßregeln von uns abzuwälzen suchen. Salomon, es müsse klar und deutlich ausgesprochen werden, was wir wollen und nicht wollen, ganz wie Breßler will, eine Religion aber ohne Ceremonien (gegen Rebenstein) sei keine Religion. Stern, wir müssen eine lebendige Synode haben, die in beständiger Thätigkeit bleibe und nach und nach alles vom Ceremonialgesetz vernichte, wovon wir uns faktisch losgesagt 2c.

Aus dieser Debatte ging der Beschluß hervor, eine Commission zur Entwerfung von Principien zu wählen, die ihre Vorlagen zur Berathung in's Plenum bringen soll. Sie bestand aus Stern, Simion, Rebenstein, Breßler und Behrend.

Von dem gefaßten Beschluß wurde uns nach Schwerin Kenntniß gegeben und zugleich die Aufforderung an uns gerichtet, unsererseits einen Entwurf von Principien auszuarbeiten, welches wir s. Z. thaten und später 1847 den Entwurf, nachdem wir ihn Geiger mitgetheilt hatten, im Druck erscheinen ließen. Auch Rebenstein hatte seinerseits einen Entwurf angefertigt und ihn noch früher als wir als Manuscript drucken lassen. Endlich hat auch Stern aus beiden Entwürfen einen dritten reproduzirt, der im Druck erschienen ist.

Aus alle dem aber ist ersichtlich, daß man nicht in Verlegenheit sein konnte, bestimmte Grundsätze und Ueberzeugungen als die wesentlichsten und unterscheidenden des Judenthums aufzustellen, da man unter den in Menge vorhandenen nur diejenigen auswählen durfte, die man für die wichtigsten hielt, wenn man sich nur der Behörde gegenüber dazu entschließen wollte.

Polizeipräsidiums bestätigt, daß nämlich: „die Genossenschaft rc., da sie keine Korporationsrechte besitzt, nach §. 1. des Vereins-Gesetzes vom 11. März 1851 auf Befreiung von Anwendung der Bestimmungen dieses Gesetzes keinen Anspruch machen kann.

Seitdem stehen die gottesdienstlichen Zusammenkünfte sowie die Versammlungen des Vorstandes der jüdischen Reformgemeinde zu Berlin unter dem mehrerwähnten Vereinsgesetz. Die Behörde, welche seit October 1851 die Kontrolle über diese Versammlungen führt, wird wohl in diesem langen Zeitraume Gelegenheit genug gehabt haben, die feste Ueberzeugung zu gewinnen, daß in dem öffentlichen Gottesdienst der jüdischen Reformgemeinde Religion und **nichts** als Religion getrieben wird, nämlich die gemeinschaftliche Pflege derjenigen religiösen Gefühle und Ueberzeugungen, die, wenn sie auch nicht zu den privilegirten gehören, doch darum nicht minder, nach dem Wortlaute des Gesetzes, als gemeinnützige und dem öffentlichen Interesse förderlich bezeichnet werden müssen, wenn nämlich die Förderung des öffentlichen Interesses in der von der Religion des Judenthums nicht weniger als von der des Christenthums gebotenen Gottesfurcht und Sittlichkeit besteht. — Die Behörde — wiederholen wir — muß die Ueberzeugung gewonnen haben, daß den öffentlichen Institutionen der jüdischen Reformgemeinde, Gottesdienst und Religionsschule, jede andere Tendenz als die ausschließlich religiöse, nämlich die Religion des Judenthums, die in ihr begründete Gottesfurcht und sittliche Heiligkeit, bei ihren Mitgliedern zu erwecken und zu beleben, durchaus fremd ist, sowie auch, daß in den Versammlungen des Vorstandes nichts Anderes als die Mittel, wie diese religiösen Zwecke am besten erreicht werden könnten, berathen werden. Wenn aber dieser unfehlbar feststehenden Ueberzeugung ungeachtet die Kontrolle der Behörde fortgesetzt wird, so dürfen wir der Vermuthung Raum geben, daß es lediglich darum geschieht, um andern ähnlichen Vereinigungen keinen Anlaß zur Beschwerde zu geben, daß ihnen mit mehr Mißtrauen oder weniger Vertrauen begegnet würde.

Was die Entwickelung des Verhältnisses zur alten jüdischen Gemeinde Berlins anbetrifft, so ist dieses verschieden zu beurtheilen, je nachdem man die ganze Lage der Dinge lediglich vom strengen Rechtspunkte aus auffaßt, der sich um die faktischen Zustände nicht kümmert, oder von Gesichtspunkten der Billigkeit und namentlich der historischen Würdigung der allgemeinen Verhältnisse ausgeht. Während man bei der Geltendmachung eines Rechtsprincips zu der eigenthümlichen Erscheinung, wie sie die Reformgenossenschaft innerhalb

der Gesammtgemeinde darbietet, welche die Unabhängigkeit und Selbstständigkeit in der Leitung ihrer religiösen Angelegenheit wahrend, dem Gemeindevorstande jedes Recht der Einmischung in dieselbe entschieden abspricht, eine feindliche Stellung einnehmen muß, die sich bald im völligen Ignoriren, bald in Verfolgung äußert, so wird man, den Grundsätzen der Billigkeit Gehör gebend und die Würdigung der allgemeinen Vorgänge im Judenthume nicht aus dem Auge verlierend, einer rücksichtsvollen Behandlung der vollendeten Thatsachen im Hinblick auf den Gemeindefrieden sich nicht verschließen können und dürfen.

Die Betrachtungs- und Behandlungsweise des eigentlichen Verhältnisses der Hauptgemeinde zur Genossenschaft war auch in der That eine verschiedene, je nachdem Indifferentisten, strengorthodoxe oder Männer von Einsicht und Billigkeit am Ruder der Gemeindeverwaltung sich befanden. Während das Schiboleth der Erstern war: Dulden und Ignoriren, die Parole der Zweiten: Angreifen und Verfolgen, ist das Losungswort der Letztern: Einigung, Frieden und Versöhnung!

Das lange und strikte Festhalten der Gemeinde an dem leidigen Rechtspunkt war auch der Keimpunkt aller unseligen Zerwürfnisse und Conflikte zwischen der alten und der jungen Gemeinde. Es ist wahr, daß vom strengen Rechtsbegriff ausgehend, die Gemeinde eine vollständig von ihr unabhängige Gemeinde in ihrem Schoße weder anerkennen noch der Frage sich erwehren kann, ob das Gesammtleben der Gemeinde durch sie gefördert werde. Allein man durfte einerseits nicht vergessen, daß die jüdische Religionsgesellschaft überhaupt vom christlichen Staate, der ihr das Prädikat der Gemeinnützigkeit und der Förderung des öffentlichen Interesses, des christlichen Gemeinlebens, versagt und deshalb sie nicht privilegirt und anerkennt, dennoch — weil das über allen confessionellen Standpunkten hoch liegende Recht es gebietet — geduldet und sogar hinsichtlich ihrer Vermögensverhältnisse mit den Rechten einer Corporation begünstigt wird. Sollte die jüdische Gemeinde gegen einen so ansehnlichen Theil ihrer Mitglieder, die nun einmal in der Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse ihren eigenen Weg gehen zu wollen beharren, minder duldsam, minder billig und gerecht sein als der christliche Staat gegen sie selber ist? — Andererseits mußte man billig bedenken, daß die Existenz der Genossenschaft einmal auf ihrer religiösen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit beruhe und daß sie in dem Augenblick zerfallen und in ihre Atome sich auflösen müßte,

wo sie auf dieses ihr innerstes Leben verzichtete. — Alles, was man billiger Weise thun kann, ist, den Einfluß der zu ihr zählenden Männer auf die religiöse Entwickelung der Gesammtgemeinde gleichfalls in billige Gränzen einzuschränken, nicht aber die Minorität, die nur für ihr eigenes Leben besorgt ist und das der Majorität nicht antasten will, durch diese unterdrücken und knechten zu lassen. Meint man, das religiöse Leben der Gesammtgemeinde sei durch das besondere religiöse Leben der Genossenschaft gefährdet und dieses müsse um der Erhaltung jenes willen unterdrückt werden, so wäre ja dies ein offenes Geständniß von der Lebenskraft dieses gegenüber der Lebensunfähigkeit von jenem. — Wie die Genossenschaft als Minderheit von dem Glauben, die Zukunft der Gemeinde in ihrem Schooße zu tragen, beseelt, so darf die Mehrheit nicht daran verzweifeln, die Minderheit, ohne sie gewaltsam zu zerstören, durch ihre moralische Kraft überwinden zu können. Jede Intoleranz ist eine Selbstverrätherrei eigener Schwäche, das Kraftgefühl der Gesundheit macht duldsam. — Es ist ferner wahr, daß man, lediglich den Rechtspunkt im Auge festhaltend, die zur Genossenschaft oder zur jüdischen Reformgemeinde zählenden selbstständigen Personen einzeln nicht anders nach wie vor denn als Mitglieder der Gesammtgemeinde betrachten konnte und sie als solche hinsichtlich ihrer Beitragspflichtigkeit zur Förderung der Gesammtgemeinde-Zwecke zur ungekürzten Leistung derselben anhalten mußte. Wir geben auch zu, daß man scheinbar auf diesem Recht zur Wahrung der Gesammtinteressen um so mehr bestehen mußte, als in einer Rücksichtsnahme darauf, daß die Mitglieder der Reformgemeinde auf eigene Hand und aus eigenen Mitteln für die Befriedigung ihrer Kultusbedürfnisse sorgen, gewissermaßen indirekt eine Anerkennung dieser Angelegenheiten als religiös berechtigten ausgesprochen sein würde. Allein wollte man nicht über so laut und vernehmlich redende Thatschen wie die Reformbewegung in der ganzen deutschen Judenheit im Allgemeinen, sowie über die vollendete, nicht wieder rückgängig zu machende Thatsache der jüdischen Reformgemeinde in Berlin insbesondere, gewaltsam die Augen verschließen und Verwirrung über Verwirrung, Zwietracht über Zwietracht im Schoße der Gemeinde häufen, so mußte man sich an das Wort der alten Weisen erinnern: „Jerusalem sei deshalb zerstört worden, weil man auf das strenge Recht nicht verzichten wollte und um des Friedens willen der Billigkeit kein Gehör gab." Die Häupter der jüdischen Gemeinde Berlins, selbst wenn sie, oder weil sie einer streng-orthodoxen Richtung angehörten, durften nicht des Aus-

spruchs der alten Väter vergessen, daß Gott selbst eingesehen habe, daß die Welt, mit dem Maße des strengen Rechtes geschaffen, nicht bestehen könnte, und daß diese Strenge durch das Maß der Milde und Barmherzigkeit gemäßigt und gemildert werden mußte. Diese Mäßigung und Milde war hier um so mehr an ihrem Platze, als durch eine Berücksichtigung der Opfer, welche die jüdische Reformgemeinde für ihre Institutionen bringt und eine verhältnißmäßige Beschränkung ihrer Beitragspflichtigkeit keineswegs eine **religiöse** Anerkennung ihrer **innern** Verhältnisse, sondern eine **formelle** Anerkennung ihrer **sittlichen** Berechtigung, die religiöse Befriedigung in ihrem Sinne und nach ihrem Bedürfniß zu erstreben, ausgesprochen sein würde. Wenn Mitglieder der jüdischen Reformgemeinde an der Vertheilung des Passahmehls sich betheiligen, so drücken sie damit keineswegs die religiöse Anerkenntniß aus, daß man am Passahfest kein gesäuertes Brod genießen dürfe, sondern der sittlichen Berechtigung der religiösen Gefühle derer, die nach ihrem Gewissen an diesen religiösen Gebrauch gebunden sind. Auf diesem Unterschied zwischen religiöser und sittlicher, oder materieller und formeller Berechtigung beruhet nicht nur der Frieden der Confessionen, sondern ganz besonders die Existenz des Judenthums unter nichtjüdischen Völkern, und darf daher um so weniger von dem Vorstande einer jüdischen Gemeinde ignorirt werden. Dann durfte nicht übersehen werden, daß, wenn einmal vom Rechte die Rede ist, ein so ansehnlicher Theil der Gemeinde von der Vertretung derselben auch das Recht zu fordern habe, daß für die Befriedigung ihrer Andachtsbedürfnisse, da diese für sie in den constituirten Gemeinde-Institutionen nicht gefunden werden könne, anderweit gesorgt werde. Der Gemeindevorstand durfte nicht vergessen, daß die Gemeinde keine leere Abstraction sei, in welcher die Minderheit gänzlich verschwinde, daß ein Organismus nicht gesund sein könne, wenn einzelne Theile sich krank fühlen, und daß wenn er das Ganze vertrete, dieses aus Theilen bestehe, auf deren Wünsche und Bedürfnisse billige Rücksicht genommen werden müsse. Befand sich der Gemeindevorstand, weil er nur eine einzige religiöse Richtung in der Gemeinde zu vertreten den Beruf in sich fühlte, außer Stande, den Wünschen und Anforderungen des zur Reformgemeinde gehörigen so ansehnlichen Theils der Gemeinde durch neu zu schaffende Institutionen entgegenzukommen, so mußte es ihm nur willkommen sein, wenn dieser Theil ohne die Einheit und den Frieden des in der alten religiösen Richtung verharrenden Theils der Gemeinde zu stören, für sich selbst handelnd aufgetreten ist. Ohne also

eine *ausdrückliche Anerkennung* der von der Genossenschaft befolgten religiösen Richtung auszusprechen, hätte der Gemeindevorstand um des Gemeindefriedens willen die faktischen Zustände und die einmal nicht zu ändernden Thatsachen berücksichtigen und eine nach richtiger und billiger Maßgabe näher zu bestimmende Ermäßigung der Beiträge der zur Genossenschaft zählenden Mitglieder der Gesammtgemeinde eintreten lassen müssen.

Dieses wurde von den Vertretern der Genossenschaft mit Darlegung der Gründe wiederholt gefordert, von den Vertretern der Gemeinde aber jede derartige Forderung rund abgelehnt und entschieden abgewiesen. War der ganze Conflict auch nur auf den amtlichen Schriftwechsel der beiden Vorstände eingeschränkt, und vermißte man auch, Gottlob, jede anderweite Spur des Unfriedens innerhalb der Gemeinde, der etwa durch die friedlichen Bestrebungen der Genossenschaft hervorgerufen worden wäre, so mußte doch das Verfahren des Vorstandes der alten Gemeinde, sein Ignoriren von religiösen Bestrebungen, die innerhalb des Judenthums und in der Berliner Gemeinde einen so breiten Boden gewonnen haben, bei den Mitgliedern der Genossenschaft ein um so peinlicheres Gefühl hervorrufen, als diese um der Erhaltung des Gemeindefriedens willen eine so große Opferfähigkeit an den Tag legten und an der Förderung aller gemeinnützigen Wohlthätigkeitsanstalten der Gemeinde nach wie vor mit persönlichen und materiellen Kräften eifrig sich betheiligten. Dieser Stimmung ist es großentheils zuzurechnen, daß in der Generalversammlung vom 4. Juni 1848 der Beschluß, **„daß die Mitglieder der Genossenschaft von diesem Tage an bis zur Vereinbarung mit der alten Gemeinde keine fernern Beiträge an dieselben zahlen,"** nicht ohne Kampf und Widerstreben angenommen wurde. Diese Beschlußnahme mußte natürlich der Fortführung der Gemeindeangelegenheiten große Verlegenheiten bereiten, und ist von diesem Zeitpunkte an die eigentliche Zerwürfniß zu datiren, die so leicht hätte vermieden werden können, wenn man nicht auf dem Boden eines religiösen Gemeinwesens steif und fest auf einem **nur äußerlichen, innerlich aber völlig bedeutungslosen Rechtsprincip** beharrte, das nun einmal ohne Untergrabung des Gemeindefriedens nicht durchzuführen war.[1])

1) Die jüdischen Gemeindevorstände scheinen überhaupt sehr oft zu vergessen, daß sie kein *weltliches* Regiment, sondern ein *religiös-kirchliches* verwalten, daß sie weder eine *Staats-* noch eine *Communalbehörde*, sondern *religiöse* und *kirchliche Vorstände* sind, daß sie nicht das *Recht*, sondern die *Religion* zu schützen, und daß sie überhaupt keine Rechtsverhältnisse zu administriren, sondern die Religionsinteressen zu vertreten haben. Aus

Man kann die religiöse Richtung der jüdischen Reformgemeinde von einem bestimmten religiösen Standpunkt aus mißbilligen und ihr die religiöse Berechtigung absprechen, und doch die sittliche Berechtigung eines andern religiösen Standpunktes anerkennen, nämlich das Streben, einer bestimmten religiösen Ueberzeugung im Judenthum in den öffentlichen Institutionen einen Ausdruck zu verschaffen, für Recht und Pflicht halten.

Die gelehrten Schulen Schamais und Hillels gingen bekanntlich in ihren Entscheidungen so weit auseinder, daß die eine Schule eine Ehe für gesetzlich ungültig, die aus solcher Ehe entsprungenen Kinder für Bastarde erklärte, welche die andere Schule für vollkommen gesetzlich geschlossen hielt. Und doch — wird von ihnen gesagt — unterließen sie nicht, in solchen Fällen mit einander eheliche Bündnisse zu schließen, weil die eine Schule trotz der materiellen Abweichung doch immer die formelle, d. h. die sittliche Berechtigung der andern, ihre Ueberzeugung auf ihrem eigenen Gebiete geltend zu machen, anerkannte, und zwar weil sie des Propheten Wort in Ehren hielten: „Liebet Wahrheit, liebet Frieden!"

Es muß aber anerkannt werden, daß auch von Seiten des alten Gemeindevorstandes, wenn auch nicht in officieller, doch in officiöser Weise Schritte zur Ausgleichung des Conflicts versucht worden sind, und daß Verhandlungen mit dem Vorstande der Genossenschaft stattgefunden haben, die aber daran scheiterten, daß das Maximum der Ermäßigung, welches von jenem zugestanden, den Anforderungen des letztern nicht entsprach.

Die beschlossene Vorenthaltung der Beiträge dauerte so lange bis die executive Beitreibung derselben von den Behörden beschlossen

dieser Verkennung ihrer Stellung entspringt so manche Inconvenienz, die in eine Verletzung der Religion und des Rechts ausläuft. Wenn der Staat den Juden die Beitragspflicht zur Erhaltung ihrer eigenen religiösen Institutionen auferlegt, so befolgt er ein Rechtsprincip zum Schutz der Religion im Interesse des öffentlichen Gemeinwohls. Wenn aber der Vorstand, der diese Pflicht näher zu reguliren hat, auf dasselbe Rechtsprincip sich berufend, auch denjenigen Theil der Gemeinde, welcher für die Erhaltung seiner religiösen Institutionen sorgt, zur ungekürzten Beitragspflichtigkeit heranzieht, so begeht er eine Ungerechtigkeit und eine Religionsverletzung zugleich. Eine Ungerechtigkeit, weil dem staatlichen Rechtsprincip bereits genügt ist, und eine Religionsverletzung, weil über die religiöse Ueberzeugung eines Theils der Gemeinde ein Verdammungsurtheil gesprochen wird, zu dem jedes Recht fehlt. Wenn ferner nur die christlichen Geistlichen und Lehrer von den Communallasten befreit, die jüdischen aber von dieser gesetzlichen Befreiung ausgeschlossen sind, so wird über die Bevorzugung der christlichen und Zurücksetzung der jüdischen Religion geklagt. Jene Befreiung hat in der Achtung gegen die Religion, die sich in der Rücksicht gegen ihre Organe ausspricht, ihren Grund. Eine gleiche Rücksicht schreibt auch die jüdische Religion vor. Wenn daher ein jüdischer Vorstand seine eigenen Rabbiner zu Beiträgen heranzieht, so vergißt er in diesem Angenblick, daß er die Religion vertritt und diese um so tiefer verletzt, als er gegen sie dieselbe Unbill sich zu Schulden kommen läßt, über die er sich, als von Außen ihr zugefügt, beklagt.

und theilweise gegen Renitenten ausgeführt wurde. Der herrschende Conflict hat von diesem Zeitpunkte an eine andere Gestalt angenommen. Die Mitglieder der jüdischen Reformgemeinde zahlen ihre vollständigen Beiträge zur alten Gemeinde und hörten darum nicht auf, für die Institutionen ihrer Gemeinde die schweren Opfer zu bringen. Ja, wenn die materielle Opferfähigkeit für die Stärke des religiösen Sinnes ein gültiges Zeugniß zu geben im Stande ist, so muß erstere um so mehr hervorgehoben werden, als sie der eingetretenen ungünstigen Wendung der Dinge gegenüber durch den Neubau eines eigenen Gotteshauses so bedeutend zugenommen hat. Der Neubau, im Sommer 1853 begonnen, stand am 10. September 1854 vollendet da, an welchem Tage das neue Gotteshaus Johannis-Straße 11a seiner heiligen Bestimmung geweihet wurde.[1])

Endlich wurden im Mai 1854 auf Grund des durch die Behörden in der Berliner Gemeinde eingeführten Gesetzes vom 23. Juli 1847 die neuen Repräsentanten gewählt, welche dann nach ihrer Constituirung einen Vorstand wählten. In dem Rathe dieser beiden Collegien sitzen die oben bezeichneten Männer der Eintracht und Billigkeit, deren Losungswort Einigung und Einheit, Frieden und Versöhnung ist. Den extremen Richtungen des Indifferentismus, wie der starren Orthodoxie gleich fern und einem gemäßigten Fortschritt huldigend, haben sie eine besonnene Würdigung der Gesammtverhältnisse der Gemeinde nebst einer billigen Berücksichtigung der einzelnen Theile derselben, wie nicht minder der einmal geschichtlich ausgebildeten und durch keine Machtsprüche zu beseitigenden faktischen Zustände zu ihrem Wahlspruch gemacht. In den von beiden Collegien entworfenen und der hohen Behörde zur Genehmigung vorliegenden Gemeindestatut ist ein Passus aufgenommen, welcher vollkommen geeignet ist, das Verhältniß der zur jüdischen Reformgemeinde gehörigen Mitglieder in friedlicher und billiger Weise zu ordnen und somit den Gemeindefrieden auf festen Grundlagen dauernd zu sichern. Der ungefähre Inhalt dieses Passus lautet, wie folgt:

> „Diejenigen Mitglieder der Gemeinde, welche Theilnehmer an den seit dem Jahre 1845 aus eigenen Mitteln begründeten besonderen Einrichtungen für ihren Gottesdienst und Religionsunterricht sind, und regelmäßige Beiträge zu deren Erhaltung leisten, sollen zu denjenigen Gemeindelasten nicht beisteuern, die

1) Am 5. December 1853 war der Neubau so weit gediehen, daß man die Richtung desselben festlich begehen konnte. Tages zuvor, 4. Dezember, ward dieses Ereigniß im Gottesdienste festlich gefeiert. S. unsere Festpredigt: „Welches Zeugniß giebt der Bau eines Gotteshauses für unsere Gemeinde, und welche Hoffnungen knüpfen sich an dessen Vollendung?

zu dem Kultus und dem Religionsunterricht der Gemeinde verwendet werden. Sie sollen demgemäß auch auf die in §§. 39 und 56 dieses Statutes bezeichneten Angelegenheiten ihr Stimm- und Wahlrecht auszuüben nicht berechtigt sein, wogegen ihnen das Recht zur Mitverwaltung aller übrigen Angelegenheiten der Gemeinde unverschränkt bleiben soll. Die selbstständige Einrichtung und Verwaltung der von ihnen begründeten Institute verbleibt ihnen wie bisher."

Das ist die Frucht vieler redlichen Bemühungen von der einen und der andern Seite. Wie auch die Entscheidung an in gesetzlicher Beziehung maßgebendem Orte ausfallen mag, die edle so weit erstarkte Gesinnung in den würdigsten und gebildetesten Trägern der Berliner Gemeinde wollen wir als einen unverlierbaren moralischen Gewinn für unsere Sache in Anspruch nehmen.

XV.

Die Wirksamkeit der Gemeinde.

Die Wirksamkeit der Gemeinde ist als direkte und indirekte zu betrachten, nämlich was sie für die Ausbildung ihrer eigenen Institutionen, Gottesdienst und Religionsunterricht, geleistet, und ferner welche Impulse sie zur Belebung dieser Institutionen für die Gesammtgemeinde gegeben hat. Was Ersteres und namentlich den Gottesdienst betrifft, so hat die an ihm sich betheiligende Gemeinde ihn dermaßen lieb gewonnen, daß für sie ein anderer thatsächlich unmöglich geworden ist. Ohne daß das Gebetbuch seit 1848 eine Veränderung erfahren hat, ist doch der Gottesdienst durch einige wesentliche Momente bereichert und ergänzt worden, die neben einer Vermehrung der Andacht für die Gemeinde, auch für viele Einzelne, sowie für ganze Familien eine bedeutende Anziehungskraft in sich schließen, die sie in gewissen ernsten Momenten des Lebens an den Besuch des Gottesdienstes erinnern, um aus ihm Trost und Kraft in schweren Prüfungsstunden zu schöpfen. Es sind dies die Seite 157 und 158 des Gebetbuches zweiter Auflage befindlichen, später hinzugekommenen Gebete 1. „zum Gedächtniß eines im Laufe der Woche verstorbenen Genossen;" 2. „Zur Tröstung Leidtragender" und 3. „Gebet zum Andenken an den Todestag verstorbener Eltern." Die Vorschläge zur Einführung dieser Gebete für solche ernste Situationen, die sich praktisch ungemein als wohlthätig bewährt haben, rühren sämmtlich

von Carl Heymann her, und der Zeitfolge nach sind die zwei ersten die ältern, das letzte das jüngste.[1]) In Bezug auf letzteres lautete der Vorschlag allgemein, ein Gebet einzuführen, um den Mitgliedern der Gemeinde Gelegenheit zu geben, eine Gedächtnißfeier auf den Todestag der Eltern an dem ihm vorangehenden oder ihm folgenden Sonntag[2]) im öffentlichen Gottesdienst zu begehen, bei welchem Anlaß wir die Gelegenheit ergriffen, das **Kadischgebet** für diesen Zweck vorzuschlagen und dessen Annahme zu bewirken. Die Pietät gegen Eltern ist für den jüdischen Bekenner einmal das stärkste und heiligste Band, das ihn mit dem öffentlichen religiösen und gottesdienstlichen Leben der Gemeinde verbindet, sowie das Kadischgebet für ihn der historisch geweihete Ausdruck dieser frommen Gefühle ist, und die Erfahrung hat es bewiesen, daß der allwöchentliche Gottesdienst durch diese Institution nicht nur an Theilnehmern, sondern an sehr andächtigen Theilnehmern gewonnen hat.

Die namentliche Nennung der im voraufgegangenen Jahre verstorbenen Gemeindemitglieder und deren Angehörigen bei der Todtenfeier des Versöhnungstages gehört gleichfalls zu den spätern Einführungen. Kann man auch nicht sagen, daß dadurch am Versöhnungstage, an welchem ohnehin die Andacht gipfelt, eine Vermehrung und Verstärkung derselben erreicht worden sei, so ist doch nicht zu verkennen, daß, indem den einzelnen leidtragenden Mitgliedern Gelegenheit gegeben ist, im ersten Trauerjahre am heiligsten der Tage eine so hohe Gedächtnißfeier ihrer Verstorbenen zu begehen, ein festerer Anschluß derselben an das religiöse Gemeinwesen überhaupt bewirkt wird. Will man aber aus der häufigen Benutzung dieser Seelenstimmungen einen nachtheiligen Schluß auf die Kraft des jüdischen Gottesdienstes überhaupt und des reformirten insbesondere ziehen, so geben wir zu bedenken, daß es zu den wesentlichen Aufgaben der Religion einmal gehört, die Leidenden zu trösten und die von harten Schlägen niedergebeugten Seelen zu erquicken und aufzurichten, worin

1) Protokoll vom 27. December 1850.

2) Der Gedächtnißtag der Zerstörung Jerusalems, den unser Gottesdienst wenn auch nicht wie die Synagoge als einen Trauer- und Bußtag, aber doch als einen sehr ernsten und höchst bedeutungsvollen Wendepunkt in der Geschichte des Judenthums feiert, wurde immer an dem Sonntag nach dem neunten Abh begangen. In einem an den Vorstand gerichteten schriftlichen Antrage (1855) machten wir darauf aufmerksam, wie es viel richtiger sei, wenn einmal der neunte Abh selbst als ein Geschäftstag (wenn er nicht gerade auf den Sonnabend oder Sonntag fällt) für den Gottesdienst nicht geeignet ist, den Gedächtnißtag immer lieber an dem Sonntag vor demselben, wo im Hinblick auf ihn die Stimmung allgemein eine ernste ist, als nach demselben, wo in der Synagoge bereits der Trostsabbath begangen worden ist, zu feiern. In demselben Schreiben wiesen wir auch darauf hin, wie es hinsichtlich des Todestages der Eltern viel schicklicher sei ihn an dem Sonntage vorher als nachher zu begehen. Ersterer Vorschlag ist von dem Vorstand angenommen worden.

sie ihre große Macht bewährt. Wenn das Christenthum die Passion ihres Stifters als des mächtigsten Hebels sich bedient, um die Menschen über ihre irdische Leiden zu erheben und deren Blick auf den himmlischen Tröster und Erlöser von allem Uebel hinzulenken, so kann es doch wahrlich dem jüdischen Gottesdienst nicht zum Vorwurf gereichen, wenn er in die bluttriefenden Wunden, welche der Tod dem menschlichen Herzen schlägt, den himmlischen Balsam des Trostes gießet, den der Aufblick zu Gott, dem einzigen Hort und Erlöser, in so reicher Fülle darbietet.

Die Confirmation, ein Kind der Neuzeit, ihre Wurzeln aber in den Boden der religiösen Vergangenheit schlagend[1], ist derjenige Gottesdienst, in welchem die festliche Stimmung der Gemeinde ihren Gipfelpunkt erreicht hat. Zu den neuern Kultusformen und Reformen — und als wesentlicher integrirender Bestandtheil derselben — gehörend, sowie auch in allen Gemeinden, in welchen der alte Gottesdienst mehr oder minder eingreifenden Abänderungen unterworfen worden ist, eingeführt, theilt sie das Schicksal derselben, daß sie nämlich eine große Mannigfaltigkeit der Form darbietet. In denjenigen deutschen Ländern, wie Würtemberg und Mecklenburg, wo die jüdischen gottesdienstlichen Institutionen durch eine organisirte Kirchenbehörde eine feste gleichförmige Gestaltung erhalten haben, ist auch für die Confirmation eine bestimmte Form festgestellt worden, von der nicht so leicht gewichen werden kann. Die große Abweichung, die aber hierin in so vielen andern Gemeinden stattfindet, beweist, daß für diese Institution die rechte, unter allen Verhältnissen zusagende Form noch nicht gefunden worden ist. Zum Wesen der jüdischen Reformgemeinde gehört es vornehmlich, ihre bildungsfähigen Institutionen einer steten Vervollkommnung entgegenzuführen; daher darf man sich nicht wundern, daß in der Form der Einsegnung im Laufe der Jahre öfters ein Wechsel stattgefunden hat. Die Schwierigkeit besteht vornehmlich

1) Die ausführlichen Beweise dafür finden sich in unseren „Vorträgen über die mosaische Religion für denkende Israeliten. Schwerin 1844. X. Vortrag S. 152—161. und in unserer „jüdischen Glaubens- und Sittenlehre“ §§. 324—326. Die Einsegnung der Knaben nach beendetem 13. Lebensjahre (bar mizwa) gehört, wenn auch nicht zu den 248 Geboten, aber doch zu dem gottesdienstlichen Leben der Vorzeit. In dem Maße als die Reform gerade an dieser religiösen Sitte, weil Leben in ihr ist, festhält, die Form derselben freier handhabt und auch das weibliche Geschlecht in den Kreis ihres wohlthätigen Einflusses hineinzieht, während sie so viele andere erstorbene Ceremonien ihrem Schicksale überläßt, sträubt sich die Orthodoxie um so eifriger gegen dieselbe und sucht sie als nichtjüdische Sitte zu verläumden. Die Einsegnung theilt als religiöse **Pflicht** das Schicksal der idealen Messiaslehre als **Glauben,** den die Reform als Eckstein betrachtet, welchen die orthodoxen Bauleute verwerfen. Die mit der jüdischen sympathisirende christliche Orthodoxie (Wagner und die Evangelische Kirchenzeitung) nennen daher die Confirmation ein modernes Concert und den idealen Messiasglauben der Reformjuden einen doppelten Abfall vom Judenthum und vom Christenthum. In diesem Wahnsinn ist Methode.

darin, daß man auf der einen Seite dem an sich wohlbegründeten Princip der Selbstbetheiligung aller Kinder und auf der andern Seite den ästhetischen Anforderungen genügen möchte, welches bei einer zahlreichen Kinderschaar nicht leicht zu bewerkstelligen ist. Die bei der diesjährigen Confirmation (1857, von 19 Knaben und 18 Mädchen) stattgehabte Form, wo sämmtliche Kinder ein sehr kurzes Glaubensbekenntniß sprachen und jedes Einzelne vor den Tisch hintrat, auf welchem die Tora verlesen wird, scheint alle Wünsche in sich vereinigt und allgemein befriedigt zu haben.

Im Wesen des Judenthums als einer praktischen Religion der thätigen Liebe ist es tief begründet, daß von seinem Gottesdienst die Wohlthätigkeit an Arme und Nothleidende, die Blüthe oder vielmehr die Frucht der Humanität, nicht ausgeschlossen werden kann. Ist auch der erste und wesentliche Zweck des Gottesdienstes die Förderung der Gotteserkenntniß und der Gottesfurcht, so finden doch beide auf dem Boden des Judenthums ihre thatsächliche Bewährung in der werkthätigen Nächstenliebe, so daß ein alter Spruch lautet: „Bekehrung, Gebet und Wohlthun wenden das böse Verhängniß ab."[1]) Auch der Gottesdienst der jüdischen Reformgemeinde, obgleich ihre Mitglieder an allen Humanitätsanstalten der Hauptgemeinde sich betheiligen, durfte dieses Kleinods eines jüdischen Gottesdienstes nicht entbehren. Zum Organe dieser Gefühle machte sich das wegen seines thätigen Eifers um die Sache der jüdischen Reformgemeinde verdiente Mitglied E. A. Salomon, auf dessen Vorschlag Büchsen zur Entgegennahme von Spenden nach Beendigung des Gottesdienstes eingerichtet wurden, die alsbald ein glänzendes Zeugniß von dem ächtjüdischen Wohlthätigkeitssinn der Gemeindemitglieder gaben. Nicht minder aber als um die Einführung dieses Instituts machte sich Hr. Salomon seit einer langen Reihe von Jahren um die Erhaltung und gedeihliche Fortführung desselben verdient, sowohl durch eigene eifrige Thätigkeit als auch dadurch, daß er viele Andere zur thätigen Theilnahme anspornt. Der Ertrag dieser religiösen Spenden ist so bedeutend, daß seit 1851 alle Jahre am 15. October als an dem Geburtstage Sr. Majestät des Königs die Summe von 150 Thlr. an Arme vertheilt wird, während der übrige Theil der Central-Gemeindekasse zufließt.

Alle die Tage, an welchen die allgemeinen Geschicke des Vaterlandes das Herz seiner Kinder in besonders lebendige Schwingungen versetzt, und die daher auch die Kirche veranlassen, den patriotischen Gefühlen ihrer Glieder einen Ausdruck im Gottesdienste zu geben,

1) S. oben S. 91 Anmerk. 2.

hat auch die jüdische Reformgemeinde gleich der Synagoge gottesdienstlich begangen und durch besonders für diesen Zweck verfaßte Gebete die festliche Tagesbedeutung zum Gegenstand einer andächtigen Feier gemacht.

Der Segen für die Wöchnerinnen und die Namensertheilung an die neugeborenen Kinder im öffentlichen Gottesdienste strebt danach, diesem freudigen Familienereigniß eine religiöse Weihe zu geben, und gehört zu den Institutionen, für welche in der Gemeinde ein überaus empfänglicher Sinn sich kundgiebt.

Für Trauungen hat das Gebetbuch keine Liturgie festgestellt.[1]) Diejenige, deren wir uns bei der Vollziehung dieses Actes bedienen, besteht in Gebet und Predigt vor der Trauung und in einem Gebete nach derselben, welches die brauchbaren Bestandtheile der alten synagogalen Liturgie, der sogenannten „sieben Segenssprüche" gereinigt[2]) in sich schließt. Was aber den Trauungsakt selbst betrifft, so ist unsere Form eine so wesentliche principielle Aenderung, daß sie, ohne von dem orthodoxen Standpunkte aus angegriffen werden zu können (weil sie Alles enthält, was jener fordert), diesen doch in höchst bedeutungsvoller Weise reformirt. Sie ist das Resultat unserer wissenschaftlichen Ueberzeugungen auf diesem Gebiete und wird von dem nicht wissenschaftlichen Publikum nicht bemerkt. Nach

1) Nur wenn die Trauung im Gotteshause stattfindet, wird ein Lied vor und eins nach derselben vom Chor unter Orgelbegleitung gesungen.

2) Die Reinigung bezieht sich auf die nationalen Elemente der sogenannten sieben Benedictionen, als: „Erfreue und mache frohlocken die Unfruchtbare, wenn ihre Kinder freudig in ihrer Mitte sich versammeln. Gelobt seiest Du Gott, der Zion erfreuet mit seinen Kindern." Das religiöse Leben der jüdischen Vorzeit stand so sehr unter dem traurigen Druck der Verhältnisse, daß es selbst der wenigen Lichtblicke, welche die Feier der Familienfeste darbot, nur dann froh werden konnte, wenn es diese als die Vorzeichen einer allgemeinen nationalen Wiedergeburt betrachtete. Daher die Verwebung der rein persönlichen Empfindungen mit nationalen Gefühlen für Zion und Jerusalem, die aber für unsere Zeit in eine andere den Verhältnissen angemessenere Form verwandelt werden muß. Wenn die Propheten für ihre nationalen Bilder den Stoff aus persönlichen Verhältnissen, namentlich des sittlichen Ehe- und Familienlebens, entlehnten, so beweist das, daß diese Verhältnisse sittliche Lebenskraft in zu hohem Maße in sich tragen, als daß sie wiederum erst durch nationale Bilder gekräftigt werden müßten. Von dieser Gebrauchsweise eines Bildes heißt es mit Recht: הרי זה בא ללמד ונמצא למד „Es will etwas veranschaulichen, das ihm selber zur Veranschaulichung dient," — Aber lernen sollen wir von den Alten מזקנים אתבונן, wie das verfallene religiöse Leben der Gegenwart wieder aufzubauen sei. Wie sie von dem Ehesegen veranlaßt wurden, an das unfruchtbare und kinderlose Zion zu denken, und an den reichen Kindersegen, der ihm verheißen worden, so müssen wir bei der Gründung eines neuen Familienlebens, bei der Stiftung einer neuen und innigen Lebensgemeinschaft an das unfruchtbar gewordene Judenthum uns erinnern, für welches das Herz seiner Kinder erkaltete, an die gelockerte religiöse Lebensgemeinschaft unter seinen Bekennern, aus welchen die alte Begeisterung geschwunden ist, und von dem Gedanken der ehelichen Treue den Uebergang nehmen, um die alte Glaubenstreue gegen die väterliche Religion wieder zu entflammen. Ein von solchen Gedanken und Gefühlen getragenes Gebet würde mehr positive Religion enthalten als das Vorlesen eines lügenhaften Ehekontraktes (Ketuba) in deutscher Sprache und diese Vorlesung mit den bedeutungsvollen Worten: **„Im Namen Gottes"** beginnen zu lassen. —

der alten Form spricht nämlich der Bräutigam, indem er der Braut den Ring überreicht, zu ihr die Formel: הרי את מקודשת לי „Du sollst mir geweihet sein." Die Braut empfängt schweigend den Ring und willigt darein, daß der Mann sie als ein ausschließlich ihm geheiligtes Gut erkläre. In dieser Handlung ist nur der Mann thätig, das Weib aber leidend, der Mann erwirbt das Weib, dieses läßt sich von dem Manne erwerben, ohne daß das Weib auch ihrerseits den Mann erwirbt; der Mann heiligt sich die Frau, ohne sich selbst für die Frau zu heiligen, d. h. ohne seine Person als ein seiner Frau ausschließlich geweihetes Gut zu erklären und ohne sich von ihr — in gleichem Sinne wie er die Frau erwirbt — erwerben zu lassen. Da aber nur der Mann handelnd und redend auftritt, das Weib aber schweigend und sich hingebend verhält, so ist der ganze Akt ein **einseitiger**, welches darin seinen Grund hat, daß im alten Judenthum die **Polygamie** gar nicht verboten ist, der Mann also weder sich selbß ausschließlich **einer** Frau weihet noch erworben wird. Was die materielle Gabe oder den Werth (Ring) betrifft, ist nur der Mann gebend, die Frau empfangend; was aber die Personen betrifft, ist das Umgekehrte der Fall, nämlich nur das Weib sich hingebend, der Mann blos empfangend. Dieses einseitige Rechtsverhältniß der jüdischen Ehe ist gesetzlich dadurch nicht alterirt worden, daß Rabbi Gerschom im 10. Jahrhundert unter dem Einfluß germanischer Sitte unter Strafe des Bannes die Vielweiberei verbot. Denn abgesehen davon, daß das Verbot weder allgemein noch für immer, und daher nur ein lokal und temporär begrenztes ist, hat der gesetzliche Stand der Ehe keine Veränderung erlitten und jede sonst gültig geschlossene zweite Ehe des Mannes ist so unanfechtbar, daß sie nur durch Tod oder Scheidebrief wieder gelöst werden kann.[1]) Die gesetzliche

1) Wie bekannt, ist die Befugniß, ein neues religiöses Verbot (das in der Bibel nicht vorhanden und deshalb ein „rabbinisches" heißt) zu erlassen, an welches die ganze Nation gebunden ist, auf diejenige Zeit eingeschränkt, in welcher das religiöse Leben der Gesammtheit von der allein competenten Religionsbehörde (Synedrium) repräsentirt wurde. Sie konnte, je nach dem Bedürfniß der Zeit, Einrichtungen und Institutionen תקנות schaffen, Gebräuche מנהגות einführen, Erschwerungs- und Umzäunungs-Verbote גזרות סיגים erlassen, die der ganzen Nation zur Richtschnur dienen mußten. Das war die Zeit, wo das religiöse Leben noch flüssig war und neue Schöpfungen und zeitgemäße Gestaltungen die Strömung desselben stets erneuerten und verjüngten. Mit dem Untergang der von Mose her (der Annahme nach) constituirten Religionsbehörde ist diese Befugniß erloschen und das religiöse Leben fixirt und starr geworden. Sämmtliche nachbiblischen, unter dem Namen „rabbinisches Judenthum" bekannten Gestaltungen sind im Talmud als Ueberlieferungen enthalten und nehmen deshalb die Allgemeingültigkeit für die ganze Nation in Anspruch. Nach dem Abschluß des Talmuds ist keine Religionsbehörde mehr ermächtigt, eine allgemeingültige Gestaltung des religiösen Lebens vorzunehmen oder ein Verbot zu erlassen, an welches die Gesammtheit gebunden sei. Dagegen steht jeder einzelnen Gemeinde das Recht zu, für sich etwas Erlaubtes zu

Stellung der jüdischen Ehe ist darum noch jetzt wie ehemals im härtesten Widerspruch mit den im Judenthum herrschenden ethischen Begriffen derselben, und ist eine Ausgleichung dieses Widerspruches durch Einführung einer dem sittlichen Charakter der Ehe entsprechenden Form der Eheschließung bis auf uns von Niemanden angestrebt worden. Wir haben die Einseitigkeit des Trauungsaktes in die Gegenseitigkeit dadurch verwandelt, daß der Mann sich selbst ausschließlich der Frau, so wie diese sich dem Manne heiligt, indem dieser die Worte spricht: הריני מקודש לך **„ich weihe mich dir"** 2c. so wie auch die Frau nicht blos schweigend sich von dem Manne erwerben läßt, sondern selbstthätig sich ihm weihet, indem auch sie die Worte spricht: „ich weihe mich Dir" 2c. Durch diese scheinbar geringfügige, aber principiell höchst wichtige Aenderung ist eine wesentliche Reform der jüdischen Eheschließung bewirkt und die gesetzliche Form mit den herrschenden ethischen Begriffen in Uebereinstimmung gebracht worden. Wie wir hören, ist diese Form auch von Hrn. Dr. Geiger in Breslau adoptirt worden. (Die ausführlichen Erörterungen über diesen Punkt finden sich in unsern Schriften: Autonomie der Rabbinen IV. S. 137—164; Princip der jüd. Ehe S. 242 ff.; Vorschläge zu einer zeitgemäßen Reform der jüd. Ehegesetze 1845. §§ 8—14; Gemischte Ehen zwischen Juden und Christen. Berlin 1850. S. 71 ff.)

Die Bestattung der Todten liegt außer dem Bereiche der jüdischen Reformgemeinde. Dort, wo jeder Unterschied des Lebens aufhört, ist auch ihrem neubelebenden Einfluß eine Gränze gezogen, die sie nicht zu überschreiten vermag. Es ist hier der Ort, wo es

verbieten und für das Verbot die Rechtsverbindlichkeit des ihrem Einfluß unterworfenen Kreises in Anspruch zu nehmen. Das ist es, was man „Autonomie der Gemeinden" nennt. Sie ist doppelter, d. i. negativer und positiver Natur. Sie besteht erstens in der freien Selbstständigkeit jeder einzelnen Gemeinde, daß keine andere Gemeinde mit ihren Einrichtungen sie binden kann, und zweitens in der Macht jeder Gemeinde, ihre eigenen Angehörigen binden zu können. Das Synedrium, auf göttliche Autorität gestützt, konnte für die ganze Nation binden und lösen; die einzelne Gemeinde kann nur binden aber nicht lösen, Erlaubtes verbieten, aber nicht Verbotenes erlauben, weil ihre Macht nicht auf Autorität beruhet, sondern lediglich auf dem Wesen eines **„Gelübdes"**, auf der Freiheit, das Erlaubte sich selbst, aber auch nur sich selbst zu verbieten. Indem jede einzelne Gemeinde ihre Verfassung und verfassungsmäßige Vertretung hatte, konnte diese, kraft eines Gelübdes, für die ganze Gemeinde bindende Beschlüsse fassen und Erlaubtes in den Kreis des Verbotenen hineinziehen. S. das R. G. A. des Mose Alschkar 49, der dieses Recht der Gemeinde auf Richter 21, 1. zurückführt. S. Maimonides Vorrede zum Jad Hachasaka. Zu dieser letztern Kategorie gehört auch der nach-talmudische Bann des R. Gerschom, mit welchem er die Vielweiberei verbot. Er konnte nur für die Gemeinden gelten, die ihn annahmen, und hat bekanntlich im Orient keine Annahme gefunden. In dem ganzen Charakter dieses nach-biblischen und nach-talmudischen Verbots liegt es aber auch, daß die biblisch und talmudisch gültig geschlossene zweite Ehe des Mannes nicht dadurch annulirt werden kann, so daß die Polygamie im Judenthum zwar de facto — durch den Einfluß der Bildung und Sitte, durch die Macht der Geschichte, aber nicht de jure durch eine gesetzliche Reform aufgehört hat. S. unsere Vorschläge 2c. § 8.

der Gesammtentwickelung der Gemeinde vorbehalten bleibt, die Initiative zu ergreifen und zur Abstellung von so vielen Mißbräuchen die reformatorische Hand walten zu lassen. Dreimal ist unsererseits versucht worden, den Geist unserer Institutionen bis zum Grabe unserer Mitglieder hinzutragen und dort lebendige Worte der Erhebung und des Trostes vernehmen zu lassen. Am Grabe von B. Wolffenstein sprach Dr. Stern, und an dem von S. Friedländer und Barthold Arons sprachen wir Worte, die ihres Eindruckes auf empfängliche Gemüther nicht verfehlten. Seitdem aber sind die Grabreden vom Gemeindevorstand verboten, oder es ist ein sie betreffendes älteres, außer Anwendung gekommenes Verbot erneuert worden, und wir müssen stumme Zeugen sein, wie unsere wackersten Mitglieder, die im Leben für die Sache der Reform glüheten und kämpften, in ihrem Tode den starrsten Mißbräuchen unterworfen werden. Doch fühlten wir es, wie es unsere Pflicht sei, ihnen, ehe sie die Pforte ihres Hauses verlassen, um in die Gruft ihrer Väter versenkt zu werden, unsere letzte Ehre zu erweisen und denjenigen religiösen Gefühlen, welche der Trost und die Befriedigung ihres Lebens waren, dadurch Wort und Ausdruck zu geben, indem wir an ihrem Sarge lebendige Worte des Trostes und der Erhebung für die um sie trauernden Angehörigen sprechen. Wiederum machte sich Carl Heymann zum Organ dieses Pflichtgefühls, auf dessen Anregung von uns ein Gebet verfaßt und vom Vorstande angenommen worden ist, welches bei dem Tode unserer Mitglieder im Sterbehause gesprochen wird. Der wohlthuende Eindruck, den es allgemein hervorbringt, ist geeignet, in weitern Kreisen ein ähnliches Bedürfniß anzuregen, dessen Befriedigung nicht verfehlen kann, einen wohlthätigen Einfluß auf die endliche Umgestaltung des Rituals bei der Bestattung der Todten auszuüben.

Nach Maimonides (Ueber Eide II. § 1) ist die Anrufung des göttlichen Namens zur Wahrheit beim Eide ein gottesdienstlicher Akt, eine öffentliche Heiligung, so wie der falsche Eid eine öffentliche Entheiligung des göttlichen Namens. Es liegt daher in der Natur der Sache, daß mit dem Streben nach edlern, dem religiösen Gefühl zusagenden Formen der öffentlichen Gottesverehrung überhaupt, auch das zur Abstellung der mißbräuchlichen Formen bei der Eidesleistung der Juden, die einerseits das religiöse Gefühl der Gebildeten so tief verletzen, als sie andererseits durch das in ihnen sich aussprechende Mißtrauen das Ehrgefühl derselben kränken, verbunden sein müsse. Die Ehre, die Aufmerksamkeit der Bevollmäch-

tigten auf diesen Punkt gleichsam auf einen dunkeln Fleck in der ältern, die privatrechtlichen Verhältnisse der Juden betreffenden Gesetzgebung hingelenkt zu haben, gebührt dem uns allzu früh entrissenen wackern Mose Simion, auf dessen in der Sitzung vom 19. Oktober 1849 gestellten und vom Vorstand am 26. h. zum Entschluß erhobenen Antrag wir eine Denkschrift über den Judeneid verfaßten, die von einer Commission geprüft und von dem Vorstande angenommen worden ist. Sie führt den Titel: „Denkschrift der Genossenschaft für Reform im Judenthum zu Berlin, wegen Abänderung des von den jüdischen Staatsbürgern zu leistenden Eides. Eingereicht an das Königliche hohe Staats-Ministerium am 15. Januar 1850."

Bei der Verhandlung dieses Gegenstandes fühlte man alsbald, daß wenn auch die Anregung von uns ausgehe, es doch eine so allgemeine Angelegenheit gelte, welcher gegenüber die sonstige religiöse Differenz schweigend zurücktreten müsse, und daß wir nicht für uns allein Schritte zu thun, sondern Namens des Judenthums mindestens für die Preußische Judenheit zu handeln verpflichtet seien. Eine Verständigung hierüber mit dem Vorstande der älteren Gemeinde und ein gemeinsames Vorgehen mit demselben wäre wünschenswerth, unter den damaligen Stimmungen und Verhältnissen aber schwer zu erreichen gewesen. Unter vielen hierauf bezüglichen Anträgen von Simion, Breßler, Heymann und Holdheim wurde der des letztern angenommen, welcher lautet: „selbstständig den Schritt zu thun, jedoch zuvor viele angesehene Männer aus der Gemeinde davon in Kenntniß zu setzen, und ihnen, gleichmäßige Schritte zu thun, anheimzustellen und uns mit ihnen hierüber zu verständigen." (Protokoll vom 26. Okt. 1849.)

In einer aus den Bevollmächtigten der Genossenschaft und den Mitgliedern der alten Gemeinde Dr. Jakobson, Alex. Mendelssohn, Liebmann, Reichenheim, August Hirsch, S. Herz, W. Schönlank, Dr. Rubo, Friedemann und Magnus bestehenden Versammlung vom 23. November 1849 wurde unsere Denkschrift verlesen, deren Inhalt mit Anerkennung aufgenommen und ein Comité gewählt, welches seinerseits die Schritte beim Gemeinde-Vorstand veranlaßte, welcher eine mit dem Inhalt unserer Denkschrift übereinstimmende Eingabe bei den Ministerien überreichte, die mit jener ein gleiches Schicksal theilte, nämlich bis jetzt unberücksichtigt und unbeantwortet geblieben zu sein.[1])

[1]) Eine ähnliche Denkschrift über den Eid wie die für den Vorstand der Berliner Genossenschaft 1850 haben wir einige Jahre vorher für den israelitischen Oberrath in Schwerin ausgear-

Zu den vornehmlichsten Verdiensten der jüdischen Reformgemeinde ist unstreitig der Einfluß zu rechnen, den sie schon durch die sittliche Macht ihrer thatsächlichen Existenz auf die Ausbildung und Erstarkung einer ehrenfesten Gesinnung innerhalb der großen jüdischen Gemeinde Berlins ausübte, vermöge welcher der früher so häufige gesinnungs- und charakterlose Religionswechsel (S. oben S. 33) in neuerer Zeit sichtbarlich geschwunden ist. — Daß sie sich dieses Verdienstes um die eigentliche Lebensrettung des Judenthums in der Gegenwart innerhalb des eigenen ansehnlichen Kreises von Personen, welche sie mit dem Bande ihrer religiösen Gemeinschaft umschließt, rühmen darf, darüber dürfte man sich weniger wundern, da diejenigen, welche um den Aufruf vom 2. April 1845 sich schaarend, zur Bildung einer religiösen Gemeinde zusammentraten, von vorn herein von derjenigen religiösen Gesinnung geleitet und bestimmt wurden, welche entschlossen war, dem Indifferentismus, als der traurigen Quelle des Abfalls, die Beute zu entreißen. Wenn man von Seiten der Orthodoxie die ursprüngliche Reformgenossenschaft mit gänzlicher Verkennung ihrer positiven Tendenzen als eine Vereinigung wider den Sabbath oder wider das Ceremonialgesetz bezeichnete, so hätte man sie mit etwas mehr Weisheit und Gerechtigkeit eine **Vereinigung wider den Abfall** nennen müssen. — Und in der That ist seit dem zwölfjährigen Bestande der jüdischen Reformgemeinde der Fall eines Religionswechsels in ihrer Mitte unseres Wissens nur ein einziges Mal vorgekommen, und die bittern schmerzlichen Gefühle, die er im Schooße der Gemeinde hervorgerufen, bewiesen hinlänglich, in welchem Lichte eine solche Erscheinung gegenwärtig angesehen wird. Wenn sonst ein solcher Fall wie ein natürlicher Sonnenuntergang am Abend angesehen ward, so wurde er jetzt wie eine Sonnenfinsterniß mitten am Tage betrauert. —

Ist aber der Bestand der jüdischen Reformgemeinde schon an sich als ein starker Zaun gegen den Abfall zu betrachten, so müssen die in ihrem Garten gepflanzten jungen Bäume gleich Cedern Gottes fest-

beitet, die bei der dortigen Regierung die endliche Abschaffung des mittelalterlichen Juden-Eides in Mecklenburg zur Folge hatte. — Gegen die ältere Bestimmung des allg. Criminalrechtes für Preußen § 335 No. 7 u. § 357 No. 5 wegen der Nichtglaubwürdigkeit des jüdischen Zeugen-Eides in Criminalfällen haben wir in Frankfurt a. O. 1839 eine Eingabe bei dem Justizminister eingereicht und sind wir zuerst mit wissenschaftlichen Gründen dagegen aufgetreten in den israelitischen Annalen des Dr. Jost 1839 No. 30, 31 u. 32. Einige Jahre später sind auch von Andern (Geiger, Frankel) darüber Gutachten im Orient veröffentlicht und endlich ist von Frankel in seinem Buche über den Beweis dieser Gegenstand ausführlich behandelt worden. Mit dem Gesetz vom 23. Juli 1847 ist diese Bestimmung beseitigt worden. Im Jahre 1852 sind wir vom Justizminister durch das Königl. Kammergericht aufgefordert worden, ein Gutachten über den Juden-Eid abzugeben, wovon sich eine Abschrift bei den Akten der jüd. Reformgemeinde findet.

stehen, und wie diese durch den Einfluß des himmlischen Thau's und Regens, so auch jene durch die Einwirkungen des Gottesdienstes und des Religionsunterrichtes zu Stämmen heranwachsen, die den stärksten Verlockungen und Anreizungen zum Abfall mächtigen Widerstand leisten werden. Die wahrhaft großen Charaktere, welche die Kinder aus der Märtyrergeschichte des Judenthums kennen und bewundern lernen, müssen auf die jungen Seelen so tiefen und mächtigen Eindruck hervorbringen, daß sie in späterem reiferem Alter auf die treulose Verläugnung des Judenthums um äußerer Vortheile willen, auf jene falschen Bekenntnisse ohne Ueberzeugung, Bündnisse ohne Liebe, nicht anders als mit Abscheu und Verachtung hinblicken können. Wir haben selbst von entschiedenen Gegnern der Reformgemeinde diese ihre Erfolge für den eigenen ihrem Einfluß hingegebenen Kreis rühmend anerkennen hören. Sie wollen damit sagen, daß wenn auch einerseits die Reform tief in das Gewohnheitsleben des Judenthums einschnitt, sie doch wieder andererseits eben durch diese tiefen Einschnitte für die Erhaltung des Judenthums segensreich gewirkt habe.

Allein diese wohlthätige Reaktion gegen den gesinnungslosen Religionswechsel ist nicht auf den engen Kreis der eigenen Gemeinschaft eingeschränkt geblieben, sondern auch in dem übrigen Theil der Gemeinde mehr und mehr empfunden worden. Der Indifferentismus, welcher bis dahin dem Abfall vom Judenthum nur gegen die hinter der Zeitbildung tief zurückgebliebene und deshalb von ihm nicht sonderlich geachtete Orthodoxie zu verantworten hatte, hat ihn nunmehr auch gegen die auf der Bildungshöhe der Zeit stehende Reformgemeinde zu verantworten, und die Verantwortlichkeit nach dieser Seite hin ist, der Natur der Sache gemäß, ungleich empfindlicher als nach jener. — Mit der Orthodoxie war nicht blos die religiöse Gemeinschaft gelockert, sondern auch die Lebensgemeinschaft schlechthin längst aufgegeben, und der Uebertritt zu einer andern Religion konnte keine merkliche Spur der Trennung weiter hervorbringen. Nicht also sind die Lebensbeziehungen zwischen den Indifferentisten und den hervorragenden Mitgliedern der jüdischen Reformgemeinde beschaffen, die durch Stammesverwandtschaft und Familienverhältnisse, sowie durch Bildung und Sitte mit einander engverbunden sind. Der Religionswechsel der Einen kann nicht verfehlen, eine tiefe Verletzung der Gefühle bei den Andern und dadurch eine wesentliche Alterirung der zwischen ihnen bestehenden Lebensbeziehungen hervorzubringen. Diejenigen, welche gleichen Versuchungen widerstanden, haben ein gar scharfes Urtheil über die Handlungsweise jener, welchen die mo-

ralische Kraft des Widerstandes fehlt, und dieses Urtheil, welches den Abfall vom Judenthum ganz anders als die Orthodoxie, nämlich nicht blos aus religiösen, sondern auch aus sittlichen Gesichtspunkten würdigt, ist ein solches, welches weder den Abfallenden noch den Abgefallenen gleichgültig sein kann. Gegen den ohnmächtigen Nothschrei der jüdischen Orthodoxie schützt der Schein einer andern Religion; von dem Forum der Moral — dem sittlichen Urtheil der Gebildeten — giebt es keine weitere Berufung. — Man kann sagen, daß durch die mit Beharrlichkeit und ehrenwerther Charakterfestigkeit fortgesetzten religiösen Bestrebungen der jüdischen Reformgemeinde sich in Bezug auf den Abfall vom Judenthum allgemein eine öffentliche Meinung, ein öffentliches Urtheil ausgebildet hat, oder mindestens ein solches in Ausbildung begriffen sei, eine sittliche Macht, an der es bis jetzt gänzlich fehlte, und von deren wohlthätigem Einfluß sich reicher Gewinn für die Erhaltung und Förderung des Judenthums erhoffen läßt. In christlichen Kreisen hat es zu einer öffentlichen Meinung, die sich über den charakterlosen Religionswechsel der Juden mißbilligend ausspräche, natürlich nicht kommen können. Die christliche Orthodoxie bauet goldene Brücken, um den Uebertritt der Juden zu befördern und verheißt dem christlichen Israel noch eine aparte Stellung als ideale Theokratie in Palästina, und der christliche Indifferentismus betrachtet den Religionswechsel der Juden lediglich als einen innigern Anschluß an die Bildung, die nun einmal bei den Christen sich findet. In jüdischen Kreisen konnte es aber auch nicht zu einer öffentlichen Meinung in diesem Punkte kommen, da die, welche durch ihre hohe wissenschaftliche Bildung am geeignetsten wären, das Organ einer öffentlichen Meinung unter den Juden zu repräsentiren, eben diejenigen es waren, welche am meisten dem Abfall huldigten. — Die jüdische Reformgemeinde, aus dem Kern von gebildeten Männern zu einem festen Stamm herangewachsen, ist daher am vorzüglichsten befähigt, diejenigen, welche, um eine Stellung außerhalb des Judenthums zu gewinnen, sich äußerlich von dessen Verbande mit den Stammes- und Glaubensgenossen losreißen, mit ihrem richterlichen und richtenden Urtheil zu begleiten.

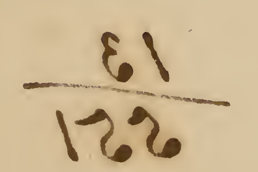
Was die Religionsschule betrifft, ist über deren inneres Leben und Wirken das Nöthige bereits oben (K. 12) berichtet worden. Hier verdient nur die Thatsache Erwähnung, welche für ein günstiges Urtheil über sie innerhalb der Gesammtgemeinde ein vollgültiges Zeugniß giebt, die Thatsache nämlich, daß ihr vieljähriges Bestehen den abgetretenen Vorstand der alten Gemeinde nöthigte, in dieser

eine ähnliche Anstalt unter Leitung des Hrn. Dr. Rosin zu errichten, die lange als eine Privatanstalt bestand, von dem gegenwärtigen Vorstand aber mit richtiger Einsicht zu einer Gemeindeinstitution erhoben worden ist. Die jüdische Reformgemeinde kann sich zu diesem ihrem sichtbaren Erfolge nur gratuliren, und wünschen, daß auch ihr Gottesdienst alsbald mit einem ähnlichen Rivalen beglückt werden möge. Wenn vom Wissen gesagt ist: קנאת סופרים תרבה חכמה „der Wetteifer der Gelehrten mehrt die Weisheit," so kann das religiöse Leben aus solchem edlen Wetteifer gewiß nur Gedeihen und Segen schöpfen. Nur der Indifferentismus ist der Todtfeind der alten wie der jungen Gemeinde, und wo es gilt, diesem die Beute abzujagen, gehen beide Hand in Hand friedlich zusammen. Indem es der jüdischen Reformgemeinde gelungen ist, durch ihr eigenes warm-pulsirendes Leben auch Leben in der alten Gemeinde zu wecken und dort die starre Trägheit zu überwinden, sieht sie die Zahl ihrer Feinde täglich sich vermindern, die ihrer Freunde sich vermehren. Der Indifferentisten wird's immer weniger, der Reformer immer mehr. Und was das kleine Häuflein der sogenannten Orthodoxen betrifft, welches das Heil und die Rettung des Judenthums in Denunciationen sucht, so ist dieses zu sehr moralisch gerichtet, als daß die Ehrbaren unter den Indifferentisten sich mit ihm fürder in ein Bündniß einlassen würden. — Der Reform überhaupt gehört die Gegenwart, der Reform der jüdischen Reformgemeinde die Zukunft an; wir kämpfen nicht für unsere Reform, sondern für die Reform; oder: wir streiten für unsere Reform für uns, für die Reform aber für Alle. Daß aber unsere Reform die wahre ist, dafür bürgt uns unsere Liebe und Begeisterung für die Reform überhaupt. —

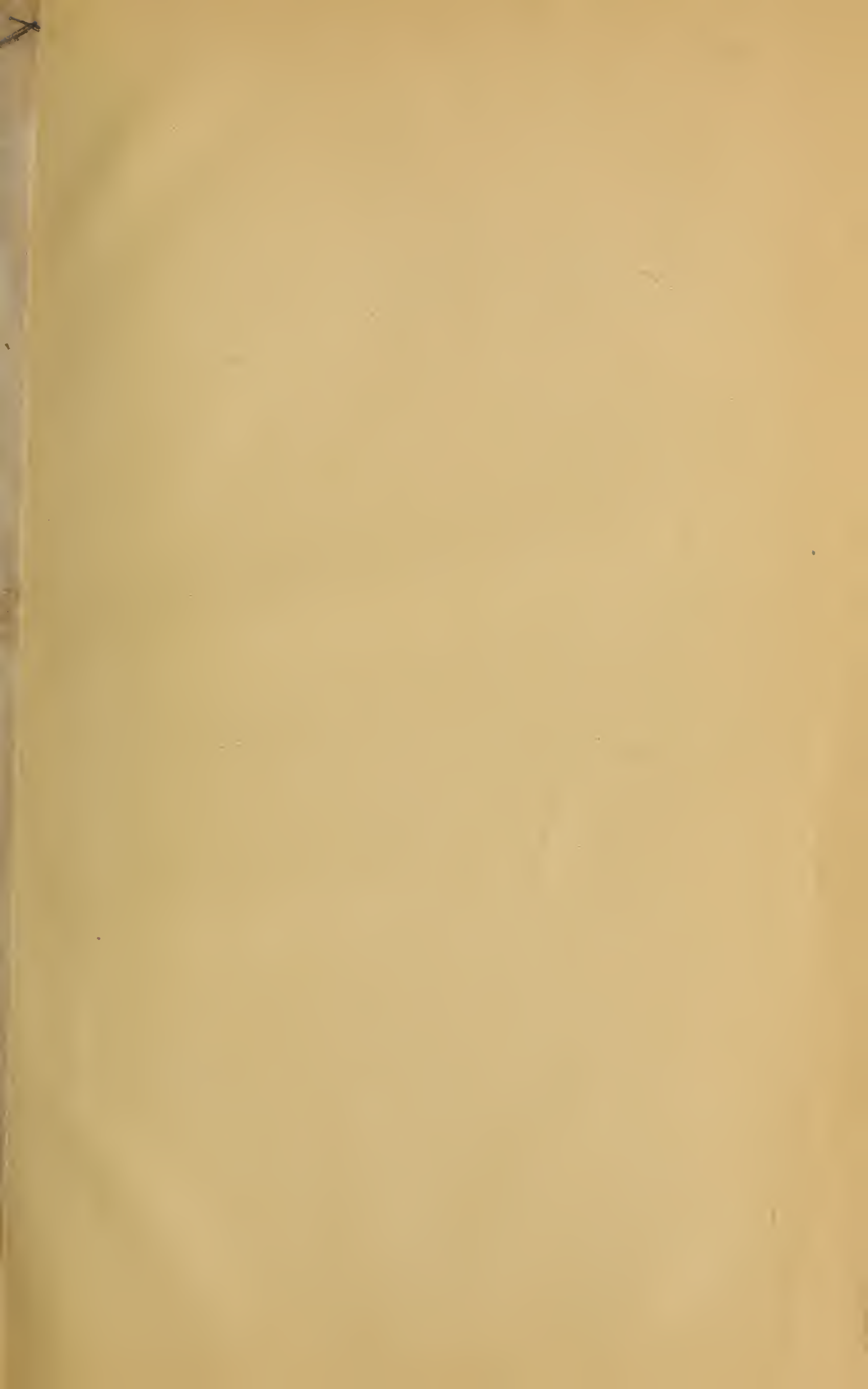


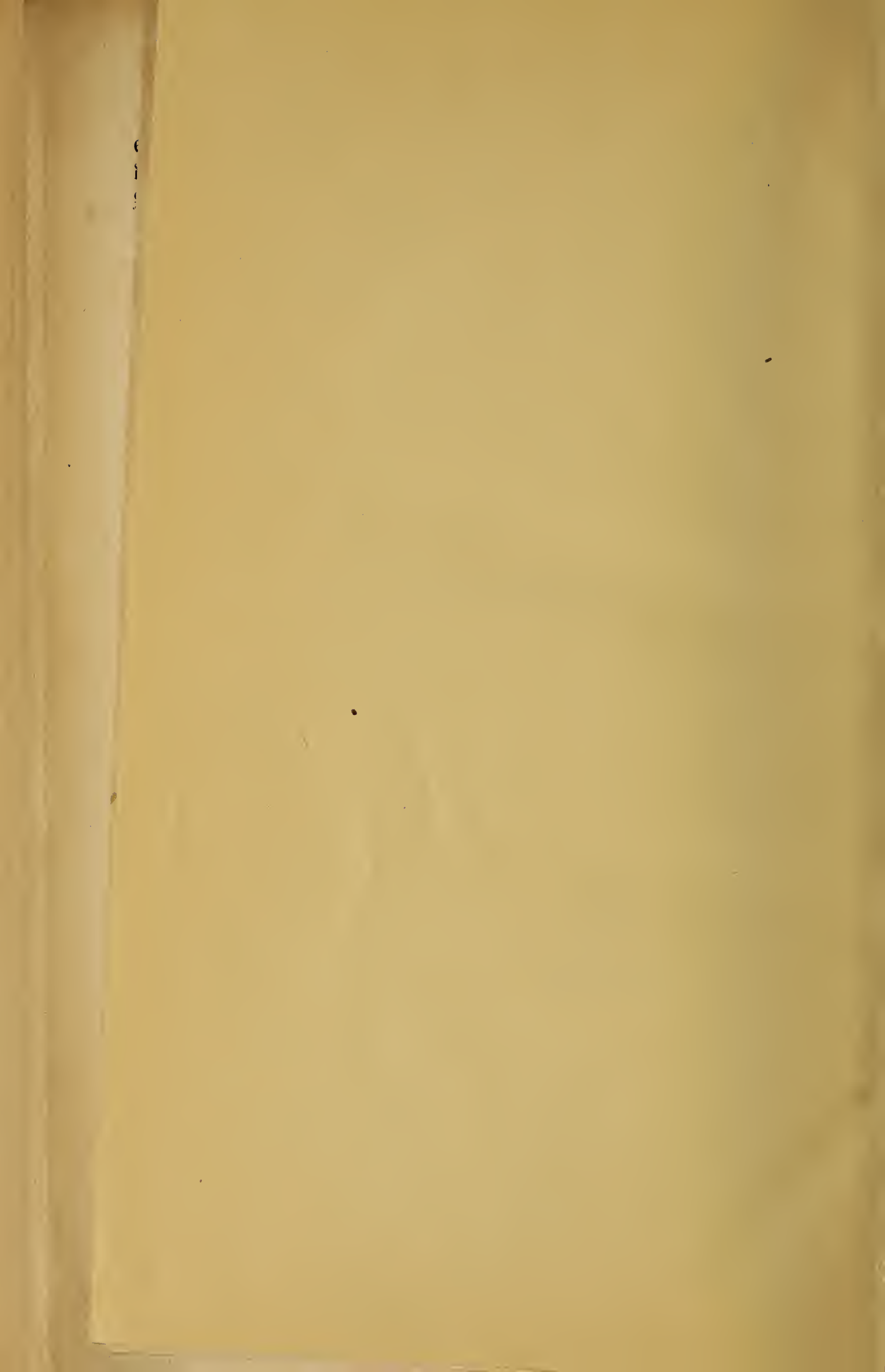
Berichtigung.

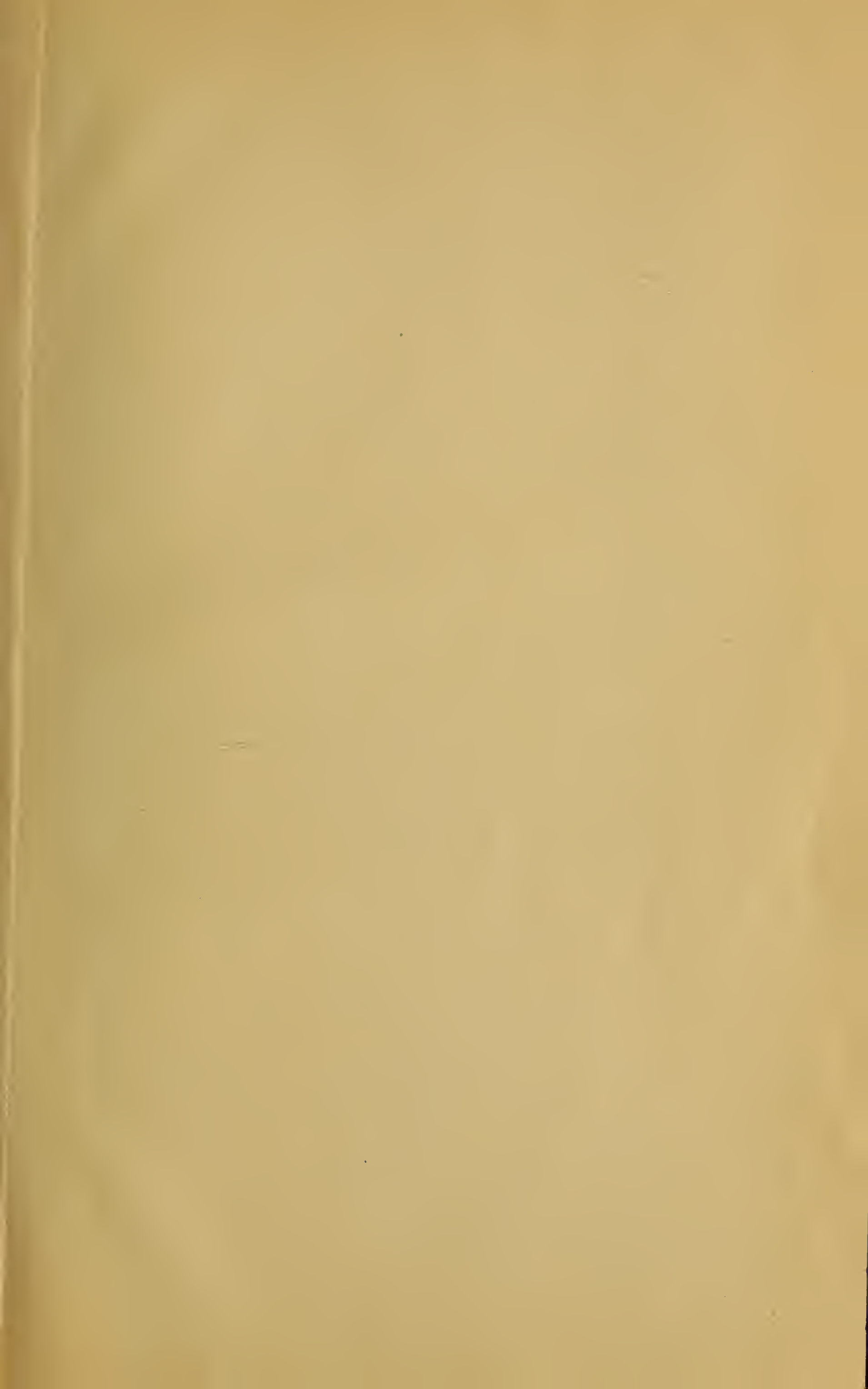
S. 11 Anmerk. 1 Z. 5 v. o. statt Mißverständniß lies Mißverhältniß.
- 23 st. revengirte l. revanchirte.
- 41 st. unbemächtigtes l. unberechtigtes.
- 41 st. mit dem alten 2c. l. mit der alten.
- 63 Anmerk. 6 st. Casari l. Cusari.
- 66 Anmerk. 1 st. Honnigmann l. Honigmann.
- 73 st. ונית l. יונית.
- 93 Anmerk. 1 st. Wiener l. Winer.
- 97 st. בכחמה l. בחכמה.
- 97 st. בון l. בין.
- 128 Z. 10 v. o. fehlen die Worte: „Versammlung und die.“
- 170 Z. 5 v. o. st. käme l. gekommen wäre.
- 180 Z. 6 v. u. st. zu l. an.
- 223 Z. 5 v. u. st. tangiren l. tangire.



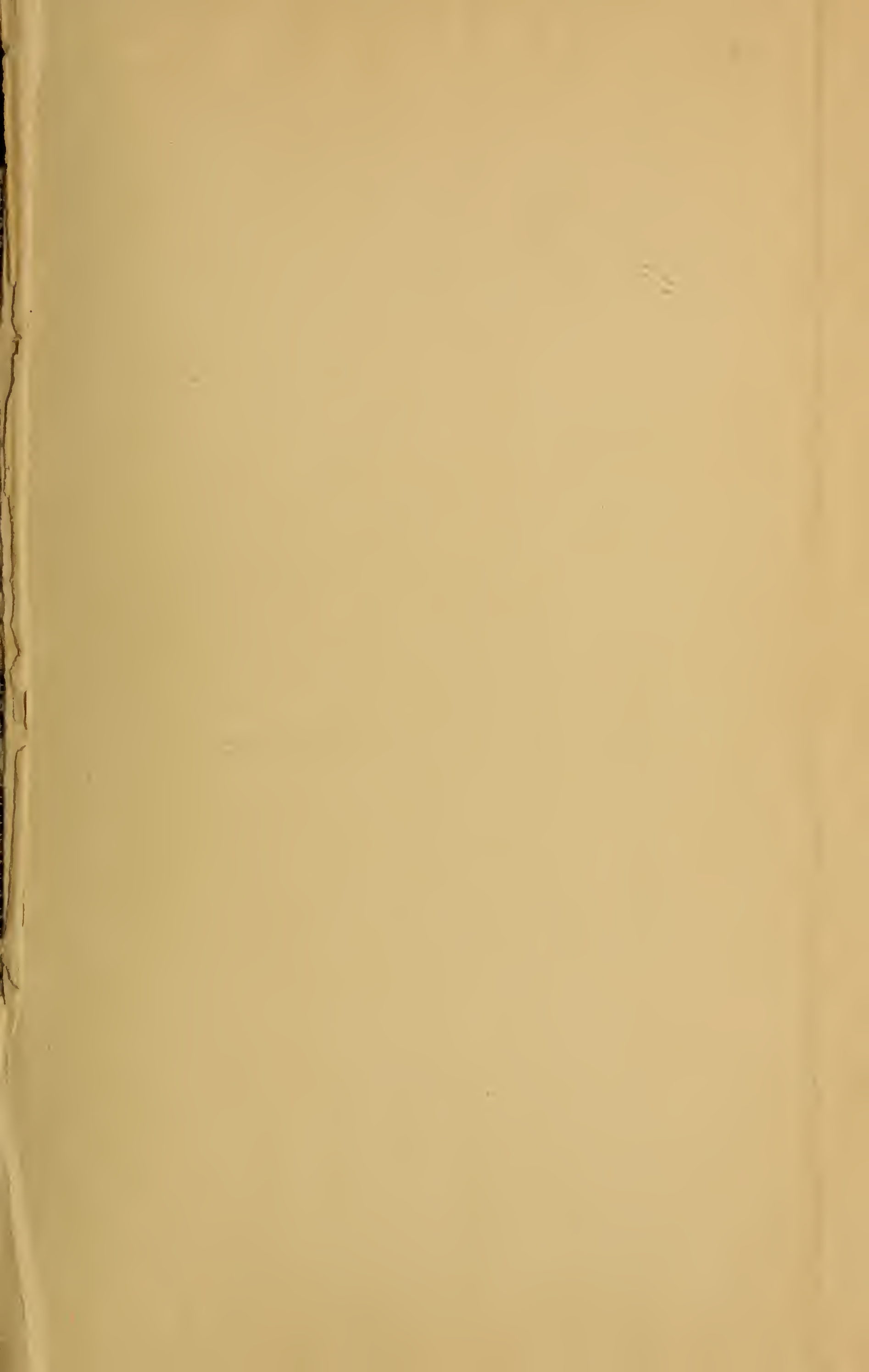
Druck von Gebrüder Fickert in Berlin.

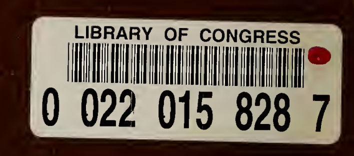











LIBRARY OF CONGRESS
0 022 015 828 7